



المجمع  
الثاني

# تراث الإنسانيّة



# الضفّاع لأرستوفانيس

بقلم

الدكتور محمد صقر خفاجة

أستاذ الدراسات اليونانية ووكيل كلية الآداب بجامعة القاهرة

## نشأة الملهاة<sup>(١)</sup> اليونانية وتطورها

ارتبطت الملهاة بعبادة ديونوسوس إله الخمر ؛ فنشأت من الأغاني المرححة التي كان يرددّها أهل الريف في أعياد هذا الرب ، عندما يركون بيوتهم ، ويمثلون الطرقات ، و يقيمون المهرجانات ، ويسرفون في الأكل والشراب حتى يفقدوا وعيهم ، ويخرجوا عن وقارهم ، فيقوموا باستعراضات ماجنة ، يغنون فيها ويرقصون ، وقد لبسوا ثياباً تثير الضحك ، وتوجوا رءوسهم بأكاليل من أغصان الشجر وأوراقه . وكانوا يتبادلون ، في هذه الحفلات ، الشتائم اللاذعة ، ويبتكرون النكات البذيئة ، ويحملون صوراً مكبرة لعضو الإخصاب Phallos ، وكان يقف بينهم منشد يمجّد إله الخمر ، ويتغنى بالنبيذ ، وتحيط به جوقة تردد بعض الأدعية والابتهالات . ويقول أرسطو « إن الملهاة نشأت من هذه الأغاني (Phallika) التي انتشرت في كثير من بلاد اليونان ، وفي صقلية بالذات حيث

ظهر إبخارموس (Epicharmos) ٤٨٥ ق . م ، فهذب هذه الأناشيد وألف منها ، لأول مرة ، ملهاة قصيرة ؛ أخذت تتطور وتحرر بين يديه حتى استمدت موضوعها من الحوادث اليومية التي تثير الضحك ، وصور فيها شخصيات هزلية (التابع ، الجندي المغرور ، السكير) ويؤكد أرسطو أن هذه الملهاة التي ابتكرها إبخارموس انتقلت من صقلية إلى أثينا، حيث بلغت أقصى درجات الكمال في منتصف القرن الخامس قبل الميلاد . وليس من السهل أن نتبع مراحل تطورها، ونذكر التجديدات والتغييرات التي أضافها كل شاعر من شعرائها ؛ لأن الغموض أحاط بتطورها وارتقائها . وقد عبر أرسطو عن ذلك بقوله « إننا نعرف كل ما طرأ على المأساة من تطورات متتالية ، ونعرف من نظم فيها ؛ أما الملهاة فنجهل نشأتها<sup>(١)</sup> . ولكننا نستطيع ، رغم هذا الغموض ، أن نستمد بعض المعلومات من مسرحيات أرستوفانيس التي وصلتنا . فمنها نعرف أن الملهاة تطورت حتى أصبحت تصور لنا المجتمع الأثيني تصويراً دقيقاً ، وتعالج شتى الموضوعات التي كانت

(١) يرى النقاد أن كلمة komodia « ملهاة » مشتقة من كلمة komos « استعراض ماجن » . وهم في ذلك يخالفون أرسطو الذي كان يعتقد أنها مشتقة من كلمة kome « قرية » حيث وجدت الاستعراضات الماجنة لأول مرة .

(١) أرسطو ، فن الشعر ، ١٤٤٩ أ وما بعده .



في صورة مناظر عدائية (Agon) تتضمن الموضوع الرئيسي للملهاة وتتناول جوهره بالتفصيل .

ويتبع هذه المحاوره خطاب توجهه الجوقة إلى الجمهور ، وتحدث فيه باسم الشاعر ، ويسمى هذا الجزء برباباس (Parabasis) ، ويتلوه نشيد أو تريلة أو ابتهال للإله ، ومقطوعات هجائية لاذعة (epirrhema) ، ينتقد فيها الشاعر مظهراً من مظاهر الحياة العادية ، ثم يتبع ذلك عدد من الفصول ، يفصل المؤلف بعضها عن بعض بأغاني الجوقة التي تشير أحياناً إلى بعض ما يجري في الملهاة ، تكتفى عادة بذكر ما سينتهي إليه الموضوع الرئيسي . أما المنظر الأخير من الملهاة ، فكان يعرف بالخاصة وكان يغلب عليه طابع المرح والسرور ، وينتهي باقامة وليمة أو الاحتفال بعرس أو ما شابه ذلك .

تلك هي الملهاة القديمة حين بلغت أروع صورها في أثينا في يد خيونديس Chionides الذي عاش في أواخر القرن السادس ثم تلاه كراتنوس Kratinos ( ٥٢٠ - ٤٢٣ ق . م ) ، وهو أعظم الشعراء الذين عاشوا قبل أريستوفانيس ، وقد نافس زعيم الملهاة منافسة شديدة . وكان هجاء عنيفاً ، شبهه النقاد بشاعر الهجاء الأول أرخيلوخوس ، فقالوا عنه « إنه حذا حذوه ، فكان نقده لاذعاً ، وهجاؤه مقدعاً ، وتهكمه صريحاً ، لم يعبر عنه بكلمات رقيقة ، كما فعل أريستوفانيس ، بل بعبارات قاسية لينال بمن لا أمانة عندهم ، ولا خلق لهم » .

### أريستوفانيس : نشأته وأعماله

ولكن مهما كانت مقدرة شعراء الملهاة القديمة ، فإنها ، في رأى النقاد ، لا تقاس بعبقرية أريستوفانيس ، فقد اعتبره القدماء والمحدثون زعيماً للملهاة بلا منازع ، وشاعراً من أعظم شعراء اليونان ، تمتع بشهرة عريضة أثناء حياته ، وأثر تأثيراً شديداً على أدباء روما وأوروبا

تشغل بال الآثينيين في القرن الخامس . فتارة تنتقد نظام الحكم ، وتندد بالحكام ، وتهاجم الساسة ، وتطالبهم بوقف الحروب وتدعيم السلام ؛ وتارة تدعو إلى تحرير المرأة وضرورة اشتراكها في إدارة الشؤون العامة ، وتارة تتناول نظم التربية والتعليم بالدراسة والتحليل ؛ وتارة تتعرض للموضوعات الدينية أو لمشاكل النقد الأدبي . ولقد ارتقت لغتها رقيماً بالغاً يتفق مع الرسالة السامية التي كانت تؤديها في المجتمع ؛ فأصبحت تنظم بلغة أدبية بسيطة ، لا تعقيد فيها ، ولا محسنات لفظية ، لغة صريحة واضحة ، تحتوى على ألفاظ من اللهجة العامية التي تعبر بدقة عن النكات والشتائم البذيئة ، لغة تصور نفسية الشعب وأفكاره تصويراً دقيقاً . أما عن الممثلين الذين كانوا يقومون بأداء الأدوار ، فيظهر أن عددهم زاد أحياناً إلى درجة كبيرة ، كانت تؤدي إلى القوضى والاضطراب في التمثيل ، لذا صدر قانون جعل الممثلين ثلاثة فقط ؛ ولعل هذا القرار اتخذ قياساً لما كان يحدث في المأساة . أما الجوقة الغنائية في الملهاة ، فكانت تعمل دائماً على إثارة الممثلين الواحد ضد الآخر ، وتحميس هذا ضد ذلك ، ثم الوقوف إلى جانب الغالب ضد المغلوب . وكانت تتكون من أربعة وعشرين شخصاً ينقسمون قسمين ، نصفهم من الرجال والنصف الآخر من النساء ، وكانوا يضعون أقنعة تخفي وجوههم ويلبسون ثياباً تلائم أدوارهم المضحكة ( الطيور ، الزنابير ) .

وعندما ارتقت الملهاة على يد أريستوفانيس ، أشهر شعرائها ، أصبحت تتكون من عدة أجزاء متميزة المقدمة : وكانت تنظم في وزن الإيامبوس ، ولعلها من ابتكار هذا الشاعر ، لأنها لم تظهر بوضوح إلا في مسرحياته . وكان الغرض منها تلخيص موضوع الملهاة للجمهور ، وسرد بعض النكات المضحكة ، والفكاهات المثيرة التي تبيء الجو وتعد الأذهان لتقديم الموضوع . ويتلو ذلك دخول الجوقة ثم يبدأ الحوار بين الممثلين

بعد مماته . امتاز بنكته البارعة ، ولزه اللاذع ، وفكاهته العميقة ؛ لم يترك ناحية من نواحي المجتمع إلا تعرض لها ؛ هاجم المتجرين بالحرب ، ورجال الدولة ، والساسة من ممتلئى الشعب الغافل الذى يسمح لهم بأن يخذعوه . وهاجم السفسطينيين مثل سقراط<sup>(١)</sup> والأدباء مثل يوربيديس . ولم يقتصر هجومه على الأفراد ، بل تعداهم إلى المجالس ومناصب القضاء . فانقد مجلس الشيوخ ، والجمعية العمومية ، والمحاكم المختلفة وكان حواراه يتدفق فى حيوية فياضة ، وكانت روايته تمتاز بالبساطة وقوة التعبير ، وكان أسلوبه فجاً ولو أن الشاعر كان يعوض عن خشونته بروح الفكاهة والنكتة الحاضرة . وكان يحب إضحاك الناس ، ويحاول حمايتهم من غباوتهم ومن يخذعونهم ، وكان اهتمامه بالدين أقل من اهتمامه بالعدل والسلم ؛ لذا انبرى لساسة أثينا وانتقدهم نقداً مرأً لفشلهم الذريع فى إدارة الشئون العامة . فنظم مسرحية برلمان النساء (ecclesiazousai) وبين فيها أن خير وسيلة لإنقاذ الدولة هى أن تتولى النساء أمورها حتى تستقر وتردهر بعد أن انهارت وآلت إلى الزوال على أيدي رجال أشرار ، كانوا يسنون القوانين « وهم سكارى » ، ويبرمون المعاهدات اليوم ليتقضوها غداً دون أى مبرر ، وجعلوا البرلمان مجمعاً للمرتزقة الذين يتقاضون مرتبات ولا يعملون شيئاً . وفى مسرحيتي « أهل أخارناى » (Acharnai) ، والسلام (Eiréne) يندد بسياسة أثينا الحربية ، وينادى بوقف الحرب مع إسبرطة ، ويهاجم الداعين إليها ، ويصفهم بأنهم أعداء الشعب لأنهم إما مهرجون يخذعون الناس ، ويدفعونهم إليها ، أو مستغلون يربحون منها أموالاً طائلة ، ينفقونها فى اللهو والعبث ، أو قواد حربيون يسعون وراء ألقاب الشرف الكاذبة أو ساسة

(١) اعتبره الشاعر زعيماً للسفسطين وصوره هكذا فى مسرحية السحب ولكنه كان مخطئاً فيما ذهب إليه من آراء لا يتسع المجال لمناقشتها هنا .

جشعون يطمعون فى مجد زائف . ونظم ملهامة « الباليون » انتقد فيها كليون الزعيم الشعبى انتقاداً شديداً جعل هذا الرئيس يقيم ضده دعوى برىء منها بصعوبة . ولكن مضايقات الزعيم المشهور وغيره من رجالات أثينا لم تكن عزم الشاعر ولم تقلل من حماسه للنهوض برسائلته ، ودليلنا على ذلك أنه استمر فى التأليف وكتب أربعين مسرحية قبل أن يموت فى سن الستين ، وصلتنا منها إحدى عشرة هى : أهل أخارناى<sup>(١)</sup> ، الفرسان ، السحب ، الزناير ، السلم ، الضفادع ، الطيور ، النساء فى أعياد ديمتر ، برلمان النساء ، لوستراتا ، بلوتوس .

ولكن بالرغم من عظمة أريستوفانيس وخصوبة إنتاجه ، فإننا نكاد لا نعرف عن حياته شيئاً مذكوراً ، والذى نعرفه عنه هو ما يذكره فى مسرحياته ، وما وصل إلينا عدد قليل من المصادر القديمة . فتاريخ ميلاده موضع شك ؛ لأنه من وضع المعلقين القدماء الذين حددوه بطريقة تقريبية ، واعتمدوا فى ذلك على أن أريستوفانيس أخرج أول مسرحية له عام ٤٢٦ ق . م وأن القوانين كانت تقضى بأن الشاعر لا يقدم أول مسرحياته قبل سن الثلاثين ، وهكذا يكون أريستوفانيس قد ولد عام ٤٥٦ ق . م<sup>(٢)</sup> ؛ ولكن يظهر أنه نظم ملهاتين وتقدم بهما إلى المباريات الرسمية قبل التاريخ المشار إليه ، ويقال إنه تقدم بهما بأسماء مستعارة ، ولعل إخفاء اسمه يعزى إلى صغر سنه ، كما يرى هؤلاء النقاد ،

(١) أسأؤها باليونانية :

Acharnai, Hippias, Nephelai, Sphekes, Eirene, Batrachoï, Ornithes, Thesmophoriazousai, Ekklesiazousai, Lusistrata, Ploutos.

(٢) اختلفت الروايات فى تحديد تاريخ مولده : ٤٥٦ ، ٤٥٤ ، ٤٤٨ ، ٤٤٥ ق . م ؛ انظر أحدث المؤلفات القيمة التى ألحقت هذه النقطة ، ورجعت التاريخ الأخير

Stanford (W.B.), Aristophanes, The Frogs, London, 1958. Introduction.



ولعله أيضاً يرجع إلى أن الشاعر كان أجنبياً ولم يكن له ، بحكم القانون ، حق المشاركة في المسابقات المسرحية ومهما يكن من أمر الآراء المتضاربة في يوم ميلاده ويوم وفاته وأصله وجنسيته فلا يسعنا إلا أن نلخص أهمها في بضعة عبارات فنقول : ان أريستوفانيس ولد ، وفقاً لأرجح الروايات ، ٤٤٥ ق . م ، ولقد اختلف النقاد في تحديد مسقط رأسه ، فمن قائل بأنه ولد في جزيرة ليندوس ، ومن قائل بأنه ولد في جزيرة رودس ، وفي رواية أخرى أنه ولد في أيجينا أو في مصر . أما عن تاريخ وفاته ، فغير معروف على وجه التحديد ، ولكن من المؤكد أنه لم يميت قبل عام ٣٨٨ ق . م . كما تشهد بذلك الأحداث التاريخية التي تشير إليها مسرحياته . وسواء أكانت هذه الروايات محتملة أم لا ، فالأمر الذي لا شك فيه أن كافة النقاد القدماء والمحدثين أشادوا بعظمة شاعرنا ، ولقبوه بأمر الملهة القديمة لأن مسرحياته دلت على روعة الديمقراطية وأصالتها . فما أعظم أثينا التي سمحت لأريستوفانيس بأن يهاجم الزعماء السياسيين والروحيين ! وما أعظم أريستوفانيس الذي اجترأ على مهاجمتهم وأخلص في توجيههم . فاستحق بفضل إخلاصه وجراته تلك العبارة التي نقشت على قبره تمجيدياً له « لقد حاولت ربات الجبال إقامة معبد يخلد مع الزمان ، فلم تجد أحسن من قلب أريستوفانيس » .

### منزلة أريستوفانيس وأثره

لقد احتل أريستوفانيس ، في العالم اليوناني ، منزلة سامية ، وذاع صيته بعد أن نال الجائزة الأولى في أربع مسابقات تمثيلية ، وفاز بالثانية في أربع أخرى (١) ؛ وهذا نصر لم يحز به أي من شعراء الملهة بمختلف

(١) نال الجائزة الأولى حين قدم مسرحيات : البابلون ، أهل أكارناي ، الفرسان والضفادع ، والجائزة الثانية على : الضيوف ، الزناير ، الطيور ، السلام .

أنواعها (١) . فاستحق بذلك تمجيد الأدباء والفلاسفة ، وفي مقدمتهم أفلاطون الذي صوره في المأدبة أحسن تصوير وأثنى عليه ، في الجمهورية ، أما ثناء ، ونظم فيه الأبيات الرائعة التي أشرنا إليها من قبل (٢) .

وأعجب بأريستوفانيس شعراء الرومان أيضاً ؛ فقلدوا مسرحياته ، أما المرني كونتليانوس (Quintilianus) فقد امتدح مؤلفاته وأكد ضرورة الرجوع إليها ، وفرض تلاوتها على تلاميذ المدارس ليفيدوا من نقاء أسلوبها ورشاقته ، ويقفوا على قوة تركيبها ، وتدقق حوارها بخاصة في الأجزاء الخطابية (٣) ، لذا كان هذا الناقد الروماني يعتبر هوميروس وأريستوفانيس نموذجين ممتازين لتعليم الخطابة . أما شيشرون فقد اعترف لشاعر الملهة ببراعة النكتة ، وتوقد القرية (٤) .

ولكن تأثير أريستوفانيس كان أشد وضوحاً في عصر النهضة حين اهتم أدباء إيطاليا بنشر أسفاره وترجمتها ؛ وتبعهم في ذلك شعراء فرنسا وكتابهم الذين ذهب بعضهم إلى تقليد أريستوفانيس في أسلوبه ونخريته اللاذعة ؛ ومنهم من تقمص روحه ، وحاكى طريقته في النقد ، ومنهجه في التصور . ويعتبر رابليه (Rabelais) زعيماً لهذا الفريق من الأدباء . ثم جاء راسين وموليير واقتفيا أثر الشاعر اليوناني في مطلع حياتهما . وقلده في إنجلترا بن جونسون وغيره من شعراء المسرح الإنجليزي ولما بدأ القرن التاسع عشر ونشطت الحركة الرومانتيكية

(١) انقسمت الملهة اليونانية إلى « قديمة » وكانت تتناول الموضوعات التي عالجها أريستوفانيس ، « متوسطة وحديثة » وظهرتا بعد زوال الديمقراطية ومنع حرية الكلام ، واتخذتا لها موضوعات تافهة كوصف السكر ، والجندي ، والمنافق .

(٢) hai charites, temenos ti labein hoper ouchi peseitai / zetoisai, psuchen heuron Aristophanous.

حاولت ربات الجبال إقامة معبد يخلد مع الزمان ، فلم تجد أحسن من قلب أريستوفانيس .

(٣) قوانين الخطابة ١٠ ، ١ ، ٦٥ .

(٤) القوانين ٢ ، ٣٧ .

حاز أريستوفانيس اعجاب كثير من الكتاب مثل بروننج (Browning) وسونبرن (Surnburne) فتعددت ترجماته ، وراجت مسرحياته ، وأخرجت في المسارح الإنجليزية والفرنسية والأمريكية وأعدت للإذاعة ، فلاقته نجاحاً عظيماً لا في هذه الدول فحسب ، بل في الجمهورية العربية المتحدة أيضاً حين قدم البرنامج الثاني ملهاة الضفادع والسحب والسلام في الترجمة العربية التي نشرناها في مشروع الألف كتاب .

## الضفادع

تبدأ المسرحية ، فيظهر ديونوسوس ، إله المسرح ، وقد ارتدى ملابس هيراكليس ، ثم يتجه الإله ، مع خادمه ، إلى منزل هذا البطل ليسأله النصح قبل أن يذهب إلى عالم الموتى ؛ ليرجع يوربيديس إلى أئتنا التي كانت قد أقفرت ، بعد موته ، من شعراء المأساة الممتازين . وبعد أن يوضح له هيراكليس معالم الطريق الذي سبق أن اتبعه في الذهاب إلى العالم الآخر ، يشرع ديونوسوس في رحلته مع خادمه كسانثياس . فلما يصلان إلى البحيرة التي تقع على شواطئ هاديس ، يعبرها ديونوسوس في زورق خارون ، الملاح الذي يقوم بنقل الموتى ؛ ويسمع الإله ، أثناء عبوره ، نشيد الضفادع التي تسكن مستنقعاً قريباً من البحيرة ، فيقاطعها ، ويتحداها في المقطرة على الإنشاد ، وتجري بينه وبينها مباراة غنائية ، تنتهي بفوزه .

أثناء ذلك يكون كسانثياس قد انتهى من الدوران حول البحيرة على قدميه ، إذ لم يكن من حق العبد أن يعبر في الزورق مع سيده . وبعد بلوغهما الشاطئ تأخذ الجوقة في ترديد مقطوعات دينية وسياسية ؛ ثم يقترّب ديونوسوس وكسانثياس من مملكة بلوتون ، إله الموتى ، فيقابلان أياكوس ، حارس القصر ، فيمنعهما من الدخول ، ويلجأ إلى الشرطة لتعاونه في أداء واجبه . عندئذ يتناول الزائران ملابسهما رغبة من ديونوسوس

في أن يخذع أياكوس ويضلله ؛ وفجأة يصل خادم آخر بعثت به بروسرينا زوجة بلوتون ليدعو هيراكليس المزيف ( أى الخادم بعد أن ارتدى ثياب ديونوسوس ) لحضور مأدبة ملكية . ويأمر ديونوسوس الخادم من جديد بأن يغير ملابسه ، لكن بعد لحظات من تبديل الثياب يدخل اثنان من أصحاب الفنادق ، وتيهمان ديونوسوس بأنه احتال عليهما أثناء زيارته السابقة لعالم الموتى ، ويهددانه بالانتقام ، ثم يخرجان . بعدئذ يعود أياكوس ، حارس القصر ، ومعه نفر من الشرطة القساة ، فيداهمون كسانثياس ، ويهجمون عليه في عنف شديد ظناً منهم بأنه هيراكليس ؛ فيؤكد الخادم أنه لم يأت إلى ذلك المكان من قبل ، ثم يقترح معاقبة تابعه إذا ثبت أنه قد جاء إلى هذه الديار فيما مضى . عندئذ يعلن ديونوسوس ( وقد ارتدى ثياب الخادم ) بأنه إله ، وأن كسانثياس عبد ، ثم يطلب الإثنان إلى أياكوس أن ينال عليهما ضرباً بالسياط ليعرف الحقيقة فيضربهما ضرباً مبرحاً ؛ ليتعرف على شخصيتهما ؛ فالإله سوف يتحمل الضرب لأن الآلهة ، بطبيعتهم ، لا يتألمون ويفشل أياكوس ، ولا يستطيع التمييز بينهما ، فيتخلى عن هذه المهمة ، ويعهد بها إلى إله العالم الآخر وزوجه .

عندئذ يخرج جميع الممثلين من المسرح ، وتبقى الجوقة وحدها تنشد مقطوعة عن أفكار أريستوفانيس السياسية ، ثم يظهر كسانثياس مع خادم بلوتون . وهنا ينتهي الجزء الفكاهي من الملهاة ؛ وهنا أيضاً ينقلنا الشاعر إلى الفكرة الرئيسية للمسرحية ، وتدور حول دراسة الشعر التمثيلي في عصره .

ولقد لاقته هذه الملهاة نجاحاً كبيراً حين قدمها أريستوفانيس على المسرح الأثيني لأول مرة عام 4٠٥ ق. م . ولا أدل على إعجاب اليونان بها من أنهم طالبوا بعرضها مرة ثانية ، وهذا تقدير لم تنله إلا الإلياذة<sup>(١)</sup>

Stanford (W.R.) : Aristophanes, Frogs, (١)  
p. 10. Cf., Roger (B.B.) : Five Comedies of  
Aristophanes, New Yoork, 1955, p. 80.



فما السبب في أن هذه المسرحية احتلت هذا المنزلة السامية؟ أيرجع ذلك إلى ما تتضمنه من فكاهات مضحكة، وطرائف شائقة؟ أم إلى ما عاجلته من مشاكل وطنية وموضوعات سياسية؟ أم إلى ما تناولته من دراسات دقيقة في النقد، ونظريات هامة في طبيعة الشعر ووظيفته؟

يحتمل أنها نالت إعجاب الآثينيين لأهميتها السياسية ولكنها في الواقع لم تشتهر في العالم الحديث من أجل ذلك إنما أثار اهتمام الباحثين لأنها أقدم نص أدبي يتضمن دراسة مفصلة للمأساة اليونانية، وتحليلاً دقيقاً لمسرحيات أبسوخولوس وسوفوكليس ويوربيديس، وشرحاً واضحاً لرأى الأول والثالث في وظيفة الشعر وطبيعته، لذا وصف النقاد الغربيون<sup>(١)</sup> «الضفادع» بأنها تفوق أعمال دريدن دقة، ومقالات كولردج عمقاً، وأبحاث أرنولد وسان بييف أصالة.

ولقد عرض أريستوفانيس هذه الملهاة بعد أن كان زعماء المأساة الثلاثة قد انتقلوا إلى عالم الموتى، وخطت أثينا من شعرائها الكبار، وأصبحت تعج، كما قال ديونوسوس، بمئات من المتشاعرين الذين خطوا من قدر الفن: «فلم يوجد بينهم شاعر أصيل بارع، ينظم شعراً سامياً، بل كانوا جميعاً يبعون بالفشل، وتختفى أساؤهم من عالم الأدب بعد عرض أول مسرحية يقدمونها». لذلك رأى إله المسرح أنه لا بد من التوجه إلى هاديس لإرجاع يوربيديس إلى عالم الأحياء لأن أثينا كانت في حاجة إلى شاعر مبتكر

وما أن وصل ديونوسوس مملكة بلوتون حتى سمع بخلاف شديد قد احتدم، قبل مجيئه بلحظات، بين أبسوخولوس الذي ترعب على عرش المأساة، وبين يوربيديس الذي يريد أن يعتصب العرش منه ويحتل

Saintsbury, History of Criticism, Vol. I, (١)  
p. 23.

مكانه. ويقترّب ديونوسوس من الشعارين المتخاصمين ليقف على تفاصيل الموضوع، فيطلبان إليه أن يحكم بينهما، فيقبل التحكيم، ثم تبدأ المباراة. فينتقد كل منهما الآخر في لغته وأسلوبه، وفلسفته الخلقية، وفي مقدمة مآسيه، وفي تركيبها ووظيفتها، وفي أوزانها وأشعاره الغنائية، ورغم ذلك كله يصعب على الإله أن يفضل شاعراً على الآخر. فيلجأ إلى وسيلة جديدة للموازنة بينهما، فيسأل كلا منهما رأيه في سياسة القائد الآثيني المشهور ألكيباديس، فيقول يوربيديس «إنه يكره الرجل الذي يتلصقاً في خدمة وطنه، ويسارع إلى إلحاق الضرر به، الرجل الذي يسعى إلى تحقيق مآربه الشخصية، ولا يؤدى واجباته القومية». ويرد أبسوخولوس قائلاً: «لا ينبغي أن نربي أشبالاً في المدينة أما إذا ربينا واحداً، وكبر بيننا، فيجب أن نرضى عن تصرفاته».

لكن الحكم لا يرضى عن إجابة الشعارين، ويطلب إلى كل منهما أن يوجه النصيح الشديد إلى أثينا في محنتها الشديدة، فيعبر يوربيديس عن رأيه قائلاً: «يجب علينا أن نرتاب في هؤلاء الذين نثق فيهم اليوم، ونعتمد على الذين لم نثق فيهم من قبل، وأن نلجأ إلى وسائل غير تلك التي اتبعناها فيما مضى». أما أبسوخولوس فينادى بدفع الضرائب والاستمرار في الحرب. وعندئذ يقترّب بلوتون، إله الموتى، من ديونوسوس، ويطلب إليه أن يختار الشاعر الذي يفضل، فيقرر الحكم فجأة لإرجاع أبسوخولوس إلى أثينا.

ومع أن أريستوفانيس لم يعتمد على التفوق الأدبي في تفضيل شاعر على آخر، إلا أنه عقد مقارنة مفصلة بين الاثنين، أبرز فيها محاسن كل منهما ومثاليه.

فراه يبدأ بمدح يوربيديس ويثني على منطقة القوى وحججه البراقة (٨٣١)، ويشير إلى تمسكه بوزن الشعر بيتاً بيتاً، وكلمة كلمة، وقياس الأبيات

قياساً دقيقاً بوضعها في الموازين والقوالب المربعة (٧٩٥ - ٨٠٠) ، ثم يرينا أيسخولوس غاضباً ثائراً على هذه الفكرة التي تحط من قدر المأساة . ومع ذلك تبدأ المباراة ويعيب يوربيديس على زميله الطريقة التي كان يستهل بها مسرحيته ، وذلك بأن يظهر شخصيته تجلس صامتة ، وقد أخفت وجهها لا تلفظ ببنت شفة ، رغبة منه في خلق جو رهيب غامض ، ثم ينتقد لغته التي يحشوها بألفاظ ضخمة كالثيران ، وكلمات غريبة لا يعرفها المتفرجون ، مما دفع يوربيديس إلى تخلص المأساة من كل نادر رنان ، وتجنب الغموض والإبهام ، فجعل أول شخصية تشرح ، بمجرد ظهورها ، الفكرة الجوهرية للمسرحية ، ولم يسمح للممثل أن يقف خاملاً بلا حراك ، بل أشرك الجميع في الحوار ، السيد والسيدة ، الصبية والعجوز والعبد أيضاً (٩٤٨ - ٩٥٠) ، كما علم الآثنيين كيف يقيسون الشعر ، وكيف يخضعونه لقواعد دقيقة ، وكيف يقبلون كل شيء على كافة الوجوه (٩٧١ - ٩٧٩) ، وحب إليهم البحث والتحليل .

فرد أيسخولوس على هذه الاتهامات قائلاً : « يتحتم على شاعر المأساة أن يبتكر عبارات سامية ، تناسب الأفكار النبيلة والحكم الرائعة التي تتضمنها » . وهذا ما نادى به أرسطو بعد ذلك في كتابه فن الشعر عندما قال « إن المأساة محاكاة فعل نبيل تام بلغة ملائمة » .

ثم يفتخر أيسخولوس بأنه مأساة « بالحرب والجنود البواسل والشباب القوي الذين يعيشون بين الحراب والرماح ، والقبعات والخوذات ؛ لأنه كان يعتقد أن وظيفة الشاعر هي معالجة الموضوعات الهامة النافعة ، ويدلل على ذلك بأن أشهر منشدى اليونان وشعرائهم هم الذين علموا أسرار الدين والنبوءات والطب والفلاحة ، وأعمال الزراعة ، وتنظيم المعارك ، والشجاعة في

الحروب<sup>(١)</sup> (١٠٣٠ - ١٠٣٥) . ويتضح من ذلك أن أيسخولوس كان يرى أن رسالة الشاعر في المجتمع هي تلقين الشباب مبادئ الفضيلة وتعليمهم الأمور النافعة . والغريب أن أريستوفانيس ينطق شاعر المأساة بمثل هذه العبارات ثم ينساها أو يتناساها في نهاية الملهاة حيث يترك للحكم حرية مطلقة في تفضيل الشاعر الذي تميل إليه نفسه ، ويتوق إلى سماعه (١٤١٣) . فيختار أيسخولوس . ولكن لماذا ؟ هذا ما لم يوضحه لنا كأنه أراد أن يفرض علينا حكماً معيناً ، مع أنه اعترف ، أكثر من مرة ، براءة يوربيديس الفنية التي تظهر بوضوح في تركيب مآسيه ، وصياغتها في أسلوب فياض متدفق ، بلغة مبتكرة تمتاز بألفاظها السهلة وأنغامها العذبة ، كما اعترف براءة في تصوير شخصياته تصويراً حياً صادقاً . فلماذا إذن فضل عليه أيسخولوس ؟ لأنه كان يملأ مآسيه بالحروب التي يصفها ويتغنى بها ويشيد بمن يخوضون غمارها ؟ أم لأنه كان ، في رأى أريستوفانيس ، يعالج موضوعات أجل من تلك التي تناولها يوربيديس ؟

إن روح هذه الملهاة وأفكار الناقد في مسرحياته<sup>(٢)</sup> الأخرى ، تدفعنا إلى هذه النتيجة ، وتبين بوضوح أن أريستوفانيس أدرك تماماً أن عظمة الشاعر تتوقف على أمرين : الموضوع الذي يعالجه ، والبراعة الفنية في بناء المسرحية ، وآمن بأن أيسخولوس ويوربيديس يستحقان التمجيد ؛ لأن أحدهما موهوب في اختيار موضوعاته ، والآخر بارع في فنه ، فاذا لم يشأ أريستوفانيس الإفصاح عن هذه الحقيقة ، فذلك لأن الظروف السياسية آنئذ فرضت عليه ألا يمدح

(١) الإشارة هنا إلى أوريوس وموسايوس وهما منشدان عاشا قبل هوميروس بقرنين أو ثلاثة ، ثم إلى هوميروس نفسه ، وإلى هيسودوس الذي يصغره ببضعة سنين .

(٢) أهم أريستوفانيس بدراسة الحركة الأدبية المعاصرة في كثير من مسرحياته ، بخاصة في : أهل أخارناي ، السحب ، النساء في أعياد ديميز ، الضفادع .



يوربيديس الذى كان يهاجم الحرب ودعاتها ، وألا ينسى انتصار الآثينيين فى ماراتون وسلاميس . وأن يشيد بالأخلاق والتقاليد التى أدت إلى إحرازه .

يجب إذن أن نفهم موقف أريستوفانيس على حقيقته . لقد عبر عن رأيه فى تحفظ شديد ، فلم يشأ أن يغضب الساسة والمحافظين : أعداء يوسبيديس ، ولم يشأ أيضاً أن يرضيهم على حساب شاعر كان يقدر فنه ، ويعجب ببراعته . ودليلنا على ذلك أن كثيراً من الآراء التى أصدرها ضد يوربيديس لا تزيد على فكاهات أوردها فى ملهاته بقصد التسلية والترويح ؛ فمثلاً قوله على لسان أيسخولوس : « إننى أرفض المباراة مع يوربيديس لأن شعري لم يمت ، فى حين أن شعر زميلي قد مات وأتى معه إلى عالم الموتى » ليس إلا دعابة طريفة . وكذلك وضع الشعر فى الميزان ، وتقويمه بالمقاييس ليس إلا فكاهة مثيرة أراد بها أن يضحك المتفرجين ، وبين لهم أن تحليل الشعر تحليلاً دقيقاً كان من ابتكار يوربيديس . يضاف إلى ذلك أن أريستوفانيس يشعرنا ، فى المسرحيات التى تناول فيها دراسة الشعر التمثيلى ، بأنه كان معجباً بيوربيديس الذى كان يتمتع بشهرة فائقة ، وأصبحت أشعاره على كل لسان ، كما يتضح من عشرات الأبيات الرقيقة التى استشهد بها أريستوفانيس فى ملهاته « النساء فى عيد تسموفوريا » حيث صور يوربيديس فى صورة « رجل ملخص لصديقه ، بارع فى فنه ، عميق فى تفكيره » وقد بلغ إعجاب الناقد بشاعر المأساة حداً بعيداً ، فأصبح لا يحلوه إلا تلاوة أشعاره وتحليلها ودراستها والاقتراس منها وترديدها فى مسرحياته حتى أن كراتينوس أهمه بتقليد يوربيديس ، كما اشتق النقاد من اسم الشاعر مصدراً يدل على هذه المحاكاة<sup>(١)</sup>.

(١) « يوربيد أريستوفاندين » "Euripidaristophanzein" انظر :

Ehrenberg (V.) : The People of Aristophanes, Oxford, 1951.

كيف يقال إذن : إن أريستوفانيس نظم « الضفادع » لهاجم يوربيديس<sup>(١)</sup> وكيف يفسر رجوع أيسخولوس مع ديونوسوس إلى أثينا بأنه تفضيل لذلك الشاعر على منافسه يوربيديس ؟

إن أريستوفانيس لم يعترف بذلك أبداً بعد المباراة الأدبية بين زميله ، بل أكد أنه لا يستطيع الحكم بينهما لأنه يريد الاحتفاظ بصداقتهما لأن أحدهما بارع مبدع والثانى سار ممتع (١٤١١ - ١٤١٣) . فكيف نتجاهل هذا الرأى الصريح ؟ وهل كان فى مقدور أريستوفانيس أن يقلل من شأن يوربيديس بعد أن اعترف ببراعته الفنية (٨٩٥) التى تتجلى فيما أدخله على المأساة من تجديد وابتكار ؟ ألم يقرر أن يوربيديس أغنى المسرحية بعدد من الشخصيات التى لم تعرفها من قبل ، وأنطقها بكل ما يدور بخالدها ، وجعلها تتكلم فى شتى الموضوعات التى حرّمها عليها أيسخولوس وسوفوكليس ؟ كما أدخل على دور الجوقة تغييراً شاملاً ، فبعد أن كانت تسرف فى المناقشات الدينية التى لا تضر ولا تنفع أصبحت تعنى بالموسيقى والرقص ، وتردد مقطوعات غنائية ، تشهد ببراعة فى التعبير (٨١٥ - ٨١٧) ، ودقة فى تصوير الاحساسات العميقة ، كذلك أبرز أهمية المقدمة فى المأساة وضرورة الاعتماد عليها فى أول المسرحية لتلخيص هذه من الغموض الذى أصابها على يد أيسخولوس .

ومع ذلك فنحن لا ننكر أن أريستوفانيس قد عاب على يوربيديس مغالته فى فهم الحرية الفكرية والحرية الدينية ، واهتمامه بتعليم الشباب كيف يناقشون كافة الموضوعات ، ويخرجون على التقاليد ويهاجمون

(١) يذهب بعض النقاد إلى القول بأن شاعر الملهة نظم هذه المسرحية ليحط من قدر زميله شاعر المأساة حقداً عليه بسبب نجاحه الباهر ؛ وهذا حكم سطحي سريع . فن الواجب أن نفهم الحياة الآثينية فى ذلك الوقت لندرك الظروف التى نظمت فيها الضفادع ، انظر Deschanel (E.) : Etudes sur Aristophanes, Paris, 1876, p. 224, 265.

العبادات القديمة ( ٨٩٢ وما بعده ) . وهذا نقد لا يقلل من شأن يوربيديس كشاعر فنان مبدع . إنما يبين أن الناقد لم يرض فقط عن تأثره بالسفسطائيين . ويظهر أنه نسي أن فريقاً من الباحثين عابوا عليه نفسه ما عابه على يوربيديس ، واعتبروه هو الآخر مستولاً عن نبد القديم ونشر المبادئ الحديثة .

ولكن مهما يكن من أمر هذه الخلافات . فنحن نرى أن أريستوفانيس كان صادقاً في حكمه عندما أرسل ديونوسوس إلى عالم الموتى ليعث يوربيديس حياً . ويعود إلى أثينا لأنها كانت في حاجة ماسة إلى هذا الشاعر البارع المجدد . وكان صادقاً أيضاً حين وافق ديونوسوس على إرجاع أيسخولوس لأنه ممتع مفيد . وبذلك يكون قد اعترف بعظمة يوربيديس الفنية . وبين لنا كيف كان هذا الشاعر لا يهتم بالموضوع قدر اهتمامه بالشكل وبتركيب المأساة تركيباً فنياً يشهد ببراعته اللغوية والموسيقية والغنائية . وعبر أيضاً عن إعجابه بأيسخولوس الذي كرس جهده لتناول موضوعات جديدة نبيلة تهدف إلى تلقين الفضائل . وتعليم الأفكار النافعة .

وهذا دليل قاطع على أن أريستوفانيس لم ينظم الملهة ليهاجم يوربيديس ولم يكن ناقداً متحيزاً - بل كان دقيقاً في دراسته للشعراء وتحليله لقصائدهم ، قوى الملاحظة . اعتمد في نقده على إبراز عدة نقاط أساسية : الابتعاد عن المبالغة والتحويل ، البعد عن التكلف والتصنيع ، ضرورة ربط الأدب بالحياة ، اهتمام الأديب بالجانب الفني في قصائده ، واعتبار الذوق السليم والرأي السديد مقياسين هاميين في تقويم العمل الأدبي والحكم عليه .

لهذا كله سماه العلماء « خالق النقد القديم »<sup>(١)</sup> ،

وأول ناقد بالمعنى الصحيح ، بنى أحكامه في النقد على أسس جمالية ، وأخرى نفعية ، واتبع في نقده منهجاً علمياً سليماً . فاعتمد على دراسة النصوص الأدبية دراسة منفصلة . وتحليلها تحليلاً دقيقاً ، والإحاطة التامة بظروف الأديب وحياته ، أثر ذلك على عمله الأدبي ، وجدير بالذكر أن أريستوفانيس هو أول ناقد أبدى اهتماماً بالجانب الفني في نظم القصيدة ، لا يقل عن اهتمامه بموضوعها . لا شك أنه لم يغفل الأهداف الدينية والخلقية التي يرمى إليها الأديب ولكن هذا لا يعني أنه لم يتأثر بالزعة الواقعية التي تميزت بها الفنون والآداب اليونانية في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد حين تحررت من قيود العصور السابقة ، وأصبحت لا تبغى من الفن شيئاً أكثر من الصور الفنية . وكان أريستوفانيس أيضاً أول من اتبع الأسلوب التعقلي في النقد ، وهو نفس الأسلوب الذي اتبعه يوربيديس في تناول الأساطير والمعتقدات الدينية حين جردها من جلالها وروعيتها .

ولعلنا لا نبالغ في القول إذا قررنا أن عظمة أريستوفانيس كممثل للملهة اليونانية القديمة ، وكناقد ممتاز في القرن الخامس تعزى ، إلى حد بعيد ، إلى ملهة « الضفادع » التي يعتبرها النقاد أجمعون أروع مسرحياته ، وأجدرها بالقراءة والدراسة للحكم على ناظمها « كشاعر موهوب وناقد بارع » .

### نماذج من الضفادع<sup>(١)</sup>

الجوقة : إننا نريد ، أيها الشاعران البارعان ، أن نعرف الطريق التي يسلكها كل منكما في نظم أشعاره ؛ إن لسانكما

( ١ ) راعينا في اختيار هذه النماذج أن تعبر للقارىء عن معنى متكامل ؛ وأشرنا بالنقط إلى الفقرات المحذوفة من النص ، لأنها استطراد لا يؤدي حذفه إلى غموض في الفكرة . انظر ، إذا شئت ، ترجمة النص كاملة التي نشرناها في مشروع الألف كتاب ، مكتبة النهضة ، القاهرة .

Stanford (W.B.), op. cit., p. 10, "Frogs" ( ١ ) remained one of the most popular of Aristophanes's plays. Many modern critics have considered it his masterpiece.



حاد ، وقلبكما جسور ، وروحكما متحفزة . فقد نسمع من أحدكما كلمات المدينة المصقولة المنمقة ، ومن الآخر كلمات ينزعها من جذورها ، ويتركها تتدفق بلا توقف في مكان مليء بالأتربة .

رئيس الجوقة : عليكما أن تبدأ فوراً ؛ ولكن تجنبا ما لا يليق من الكلام ؛ ولا تبدلا في القول ، ولا تنطقا بما ينطق به عامة الناس .

يوربيديس : سوف لا أتكلم عن نفسي ولا عن مقدرتي في الشعر إلا في النهاية ؛ ولكني سأبدأ الآن باقناع ذلك الرجل الدجال (أبسخولوس) ، وأشرح الحيل التي كان يستخدمها ليخدع المتفرجين السذج الذين تأثروا بفن فرونيخوس ، الذي كان يبدأ أولاً بإظهار شخصيته مثل نيوبا ، ويجعلها تجلس بمفردها ، ولا تكشف عن وجهها ، كأنها دمية لا تلفظ ببنت شفة .

\*\*\*

ديونوسوس : أظن ذلك أيضاً ، ولكن لماذا كان يتصرف هكذا ؟

يوربيديس : كان يحتمل على المتفرج ، ويتركه يخمن بلا حراك حتى تلفظ نيوبا بعض المقاطع ، ثم تجري الأحداث .

ديونوسوس : يا له من خبيث مخادع ! أكنت مخدوعاً فيه إلى هذا الحد ؟ (مخاطباً أبسخولوس) لم تعبس وتكشر عن أنيابك ؟

يوربيديس : لأنني أدحض حججه وأضايقه . وبعد هذه السخافات عندما يصل إلى منتصف المساء كان ينطق بعدد من الكلمات الضخمة التي تشبه الثيران ، كلمات غريبة لا يعرفها المتفرجون .

أبسخولوس : ويل لي !

ديونوسوس : اسكت !

يوربيديس : أما الألفاظ الواضحة فكان لا يستعمل منها شيئاً .

ديونوسوس : (مخاطباً أبسخولوس) لا تعض أسنانك !

أبسخولوس : وأنت يا عدو الآلهة ماذا كنت تفعل في مسرحياتك ؟

يوربيديس : ما أن تسلمت منك المساءة بعد أن حشوتها بالعبارات الرنانة ، والألفاظ الضخمة حتى جعلتها أخف وطأة ، وخلصتها من الكلمات الثقيلة ؛ ثم تجنبت الثرثرة والمهاترة ، وتجنبت الغموض والإبهام ، وجعلت أول شخصية تشرح ، بمجرد ظهورها ، فكرة المسرحية الأصلية : واستعملت الجمل البسيطة ، وقللت الحركة ومزجت بها المناجاة ، ولم أسمح لأحد أن يقف خاملاً بلا حراك ، بل كان الجميع يشتركون في الحوار ، السيد والسيدة ، والصبية والعجوز ، إذا دعت الضرورة ، والعبد أيضاً .

أبسخولوس : أو لا يستحق الموت على هذه الجرأة البالغة ؟

يوربيديس : لا . بحق أبوللون ، إن لم أفعل إلا ماهو ديمقراطي .

ديونوسوس : ( يخاطب يوربيديس في صوت منخفض ) : عزيزي ، دع هنا جانباً لأن الكلام في هذا الموضوع لا يفيدك شيئاً .

يوربيديس : ثم علمت هؤلاء ( جمهور المتفرجين ) كيف يتكلمون .

أبسخولوس : هذا صحيح ! ولكن ليتك نفقت قبل أن تعلمهم ذلك .

يوربيديس : وعلمتهم كيف يطبقون القواعد الدقيقة ، وقيسون الشعر ، وكيف يفكرون ، ويصرون ، ويفهمون ، وكيف يتفنون ويتشككون ، وكيف يقبلون كل شيء على مختلف الوجوه : هذا صحيح !

يوربيديس : وقدمت على المسرح مناظر من الحياة المزلية التي نألفها ونعيشها ، وبذلك مكنت المتفرجين من دراسة مسرحياتي وانتقادها . فأصبحوا قادرين على تتبعها وتحليلها . لأنني لم أكتب لهم بأسلوب مزخرف مصقول ، ولم ألغ تفكيرهم ، لا ، ولم أحطم أعصابهم ، ولم أستخف بمشاعرهم ، ولم أبعث فيهم الدهشة بأن أعرض عليهم أناساً يمتطون جياداً مطهمة تزينها جلاجل رنانة .

تلك هي الأفكار التي رددتها كثيراً في مسرحياتي وألقيتها على مسامع المتفرجين ( يشير إليهم ) ، وطبعها في نفوسهم بأن أدخلت في أشعاري المنطق والبحث والتحليل ، فأصبحوا يفكرون في كل شيء ويفحصونه ،

ويهتمون بإدارة المنزل اهتماماً أزيد ، ويدرسون بعناية فائقة كيف يحدث هذا ؟ وأين يوجد ذلك ؟ ومن أخذ تلك الأشياء ؟

\* \* \*

الجوقة : أي أبسخولوس اللامع ! أترى ماذا يجري ! هيا أخبرني ما قولك في هذا .  
رئيس الجوقة : هيا يا من كنت أول يوناني أوجد الألفاظ الفخيمة ، واستعمل في المأساة أسلوباً منمقاً ، وأترك ماء ينبوع ينهر ويتدفق .

أبسخولوس : لقد أغضبتني هذه المقابلة أشد الغضب فالرد على هذا الرجل يتعب أمعائي ، ولكن أجبنى ( مخاطباً يوربيديس ) - حتى لا تظن أنني عاجز - ماذا يجب توفره في الشاعر ليحوز إعجابنا ببراعته وتوجيهاته ، لأننا نخلق مواطنين أصلح .

أبسخولوس : قل لي أية عقوبة تستحق إذن ؟ إنك لم تفعل من ذلك شيئاً ، بل أفسدت الأشراف والأخبار .

\* \* \*

يوربيديس : وما الدور الذي قمت به لتجعل منهم مواطنين نبلاء ؟

أبسخولوس : نظمت مأساة تملؤها الحروب . . انظر معي . كم فائدة جنيناها منذ القدم من أفاضل الشعراء ! فقد علمنا أورفيوس الأسرار ، ونهانا عن القتل ، وعلمنا موسايوس النبوءات ومعالجة الأمراض والشفاء منها ، وعلمنا هسيودوس فلاحه الأرض وأعمال الزراعة ؛ أما هوميروس فقد علمنا أموراً نافعة ، تنظم المعارك

والشجاعة في الحروب ، ومعدات  
المحاربين .

يوربيديس : وعندما تنطق بكلمات كالجمال ضخامة  
أتقصد بذلك أنك تعلم الفضائل ؛ إنما  
كان ينبغي عليك أن تستخدم لغة  
البشر .

أبسخولوس : ولكن يتحتم علينا ، أيها الشيطان ،  
أن نبتكر عبارات سامية تناسب  
الأفكار والحكم الرائعة : ومن الطبيعي  
أن تستخدم أنصاف الآلهة عبارات  
أكثر سمواً ، ويرتدوا ثياباً أكثر

فخامة من ثيابنا ؛ فأنت ترى أنني  
علمت الفضائل . أما أنت فقد  
قضيت عليها تماماً .

يوربيديس : بماذا ؟

أبسخولوس : أولاً بأن ألبست الملوك ثياباً مضحكة  
حتى يظهروا أمام الناس في صورة  
تثير الشفقة .

ديونوسوس : إنني لا أستطيع الحكم بين الشعارين  
لأني صديق لهما ، وأريد الاحتفاظ  
بصداقتهما . فأحدهما بارع مبدع ،  
والآخر سار ممتع .





# أشعار ميثورة لإيقان تورجنيف

بقلم

الأستاذ على أرهم

على حساب الشعر، حتى بلغ الذروة في واقعية تورجنيف ودستوفسكي وتولستوى وغيرهم ممن هم أقل منهم شأنًا ولكنهم مع ذلك من ذوى المواهب الأدبية السامية الممتازة .

وقد كان أكثر الكتاب الروسيين الذين اشتهروا في القرن التاسع عشر من طبقة الأشراف الإقطاعيين الذين يعيشون على استغلال جهود الفلاحين المستعبدين والذين لم يرفع عن كاهلهم نير العبودية إلا في سنة ١٨٦١ وكان شعور هؤلاء الكتاب بأنهم يعيشون على كدّ الفلاحين المحرومين من الحرية والثقافة يجعلهم يتصورون أنهم أشخاص زائدون عن الحاجة ويوسع الهاوية بينهم وبين سواد الشعب الغارق في الجهالة ، ولذلك نرى في مؤلفات هؤلاء الكتاب أنواعاً مختلفة من طراز الرجل « الزائد عن الحاجة » وبخاصة في مؤلفات تورجنيف وتشيكوف .

وبعد ثورة سنة ١٨٢٥ التي لم تستطع تحقيق هدفها وأخذت بقسوة متناهية، أخذت طبقة السادة المثقفين تتحول إلى الطبقة المستنيرة ، ولكن هذا المزيج الاجتماعي القذم لم يكن قوى الصلابة بالأغلبية الساحقة من المواطنين كما كان منظوراً إليه بعين الريبة والقلّة من ناحية

ازدهار الأدب الروسى في القرن التاسع عشر ونضجه، وبلوغه مستوى الأدب العالمى الرفيع، يعد من الغرائب والمدهشات التي تكاد تلحق بالحوارق والمعجزات ، فقبل قرنين ونصف قرن لم يكن لروسيا إثارة من أدب بالمعنى المفهوم في آداب الأمم الغربية ، وقد فرض بطرس الأكبر الحضارة الأوربية على روسيا فرضاً ، وحملها مكرهه على قبولها ، فأقبل الروسيون على الآداب الغربية باعتبارها عنصراً من عناصر الحضارة الأوربية ، وظلوا طوال القرن الثامن عشر كالمتعلم المحد، يقتفى آثار أستاذه الحاذق، ويحسن الأخذ عنه ومحاماته ، ولكنه لا يأتي بجديد يدل على أصالته ورسوخ قدمه ، وظهر بوشكين ( ١٧٩٩ - ١٨٣٧ ) في أوائل القرن التاسع عشر ، ومكنته عبقريته وثقافته الأوربية من أن يضع أساس الأدب الروسى ، وأعانه في الاضطلاع بهذه المهمة ليرمتوف ( ١٨١٤ - ١٨٤١ ) والكتاب الروائى جوجل ( ١٨٠٩ - ١٨٥٢ ) الذى مهد السبيل لوثبة النثر الروسى .

وقد كان الشعر أسبق ظهوراً في هذه النهضة الأدبية شأنه في سائر النهضة الأدبية، والانبثاقات الحضارية ، وفي الأربعينيات، من القرن التاسع عشر، أخذ النثر يتقدم

الطبقة الحاكمة ، وبزغم ذلك كان همّ أفراد الطبقة المستنيرة تحرير الفلاحين ، ولما تم ذلك أخذت تعمل على تقريب مسافة الخلف بين المثقفين وجمهرة الشعب ، وكثير من أنصار الشعب تنازلوا عن امتيازاتهم في السبعينيات ، وانضموا إلى جماعات الشعب لينهضوا بالمزارعين ويمتزجوا بهم ، وقد أصبحت العلاقة بين المستنيرين وسواد الشعب من المشكلات التي استأثرت باهتمام الروسيين ، ولا تزال موضع عنايتهم حتى اليوم . وقد أصبحت جميع المسائل الخاصة بالحياة الثقافية الشغل الشاغل لجماعة المستنيرين . وقامت حولها مناقشات حادة ومجادلات حامية ، ومما زادها شدة وحدة انقسام المستنيرين إلى فريقين متعارضين وهما أنصار النزعة السلافية الذين كانوا يؤيدون الثقافة القومية ، ويزعمون أن لروسيا رسالتها الإنسانية الخاصة ، وأنصار الاتجاه إلى الغرب الذين كانوا يدعون إلى الأخذ بالنظم الأوروبية ، والتفكير الغربي وأساليب الحياة الغربية .

وكان أكثر أنصار النزعة السلافية من المتشبعين بالتقاليد الطبقية والأفكار الدينية ، وكان بين أنصار الاتجاه إلى الغرب عدد كبير من الشعبين ، وكان لانقسام المستنيرين إلى هذين المعسكرين تأثير بعيد المدى في الحركة الأدبية الروسية ، والاتجاهات السياسية والثقافية بوجه عام ، ولا تزال آثاره باقية إلى اليوم في أدب روسيا وسياستها .

ومن كبار ممثلي نزعة الاتجاه إلى الغرب في تاريخ الأدب الروسي ايفان تورجنيف ، وهو يمثل كذلك طبقة الملاك المثقفين ، وقد ولد سنة ١٨١٨ من والدين أرستقراطيين ، وكانت أملاكهما في مقاطعة أوريل الواقعة في جنوب موسكو وشمال أوكرانيا ، وقد قضى بها أيام طفولته ، ولذلك كانت معرفته بها معرفة صميمية ، وقد درس حيناً من الزمن في جامعة موسكو ثم في جامعة بروجراد ، ودرس في برلين بين

سنة ١٨٣٨ وسنة ١٨٤١ وكانت فلسفة هيغل هي النزعة الفكرية السائدة حينذاك وقد أخذ تورجنيف بالتفكير الألماني ، وفتن بالثقافة الأوروبية عامة ، ومن ذلك الحين لم يتزعزع إيمانه بالحضارة الغربية ، ولم يكف عن الدعوة إلى الاتجاه نحو الغرب مع احتفاظه بطابعه الروسي وفرط حبه للغة الروسية .

وبعد عودته إلى روسيا شارك في الحركة الأدبية الصاعدة ، ولكن مجهوداته الأولى كانت محاولات لاختبار ملكاته وتلمس الطريق الذي يسلكه ، وقد ظل حيناً من الزمن متردداً بين الشعر والدراما والنثر ، وقد نجح في منظومته المسماة « باراشا » التي نظمها سنة ١٨٤٣ وتأثر في نظمها بأسلوب بوشكين الذي كان يعجب به أشد اعجاب وطريقة ليرمتوف ، وفي بعض القصص القصيرة التي كتبها في تلك الفترة ظهر تأثره بجوجل الذي كان يعتبره أحد موجدي الأدب الروائي الروسي ، وألف بعض المسرحيات مثل مسرحية « شهر في الريف » ومسرحية « سيدة من الريف » وشرع في كتابة « صور صياد » ، وقد وطد هذا الكتاب الذي نخب الألباب ولفت الأنظار مكانته الأدبية وأبعد شهرته ، وكان عاملاً هاماً في إلغاء الرق وإزالة هذا العار الذي كان يشين الأمة الروسية ويؤذي مكانتها بين الأمم المتحضرة ، وقد وصف تورجنيف في هذه الصور الرائعة حياة الفلاحين الروسيين وما كانوا يعانونه من شظف العيش ، وكان موضوعه حين ظهوره موضوع الساعة ، فقد كانت حالة المزارعين الروسيين قد بلغت أقصى درجات السوء ، وكان أكثر الكتاب الذي يعرضون لوصف أحوالهم يتناولون الموضوع من ناحية إنسانية وبأسلوب ذاتي غير خال من أثر الدعاية ، وكان يصرفهم ذلك عن دقة الوصف وصدق التصوير ، أما تورجنيف فقد تناول الموضوع من زاوية فنية مبتكرة ، وسجل لنا انطباعاته ، وروى مشاهداته في غير مبالغة ولا محاولة للتأثير ، وأتى بصور

من حياة هؤلاء البائسين وعرضها عرضاً نزيهاً لا يرمى إلى استدرار العطف ، أو الاستفزاز ، وإثارة الغضب وتحريك الأحقاد ، وإن كان القارئ يستطيع أن يتبين من وراء السطور عطفه الخفي الصامت على هذه الطبقة المظلومة وضيقه بعنف الاقطاعيين الطغاة الذين نزعت من قلوبهم الرحمة ، وتملكهم الجشع ، وقد تجلت في هذه الصور قدرة تورجنيف الفائقة على وصف المناظر الطبيعية وصفاً شائقاً بأيسر الطرق وتصور الأشخاص بسماتهم البارزة الدالة على جوهر شخصيتهم ومكون نفوسهم وذلك بلمسات سريعة كاشفة ، مع جلال السرد وعضوبة الأسلوب وشاعريته ، وقد ظلت هذه الصفات ظاهرة في مؤلفات تورجنيف التي كتبها بعد ذلك .

ولم يكن تورجنيف ممن يتعلقون بالأفكار المجردة ، والفكرة عنده على الدوام تأخذ صورة مجسمة ، وتبدو في شكل الأنف أو صورة الذقن أو طريقة لبس القبعة ، وهي تحمل الدلالة كما تحملها الكلمة الموحية مما يذكرني بقول المتنبي في ابن العميد :

خلقت صفاتك في العيون كلامه

كالخط عملاً مسمعى من أبصرا

وتورجنيف نفسه يقول : إنه لم يحاول خلق طراز من الشخصيات دون أن يكون أمام ناظره شخصية حية تنسجم فيها العوامل المختلفة التي يود أن يولف بينها ، فهو كاتب واقعي من فرعه إلى قدمه ، وقوة ملاحظته أكثر ظهوراً في أدبه من قوة الخيال واتساعه ، ويمكن بسهولة أن نلاحظ أن دستوفسكي يصف أشخاصه من الداخل ، وأن تولستوى تتعادل فيه القدرة على الملاحظة الدقيقة والتحليل النفاذ ، أما مجال إبداع تورجنيف فهو الوصف الخارجي ، وهو يمتاز كذلك ببراعته في بناء رواياته وأقصوصاته وإحكام خطها .

وقد كانت أولى رواياته المشهورة « رودين » التي ظهرت سنة ١٨٥٥ وهي تصف شخصية رجل على غير وفاق مع بيئته ، يتحدث ببلاغة ساحرة عن مشروعاته

الباهرة ، ولكن سرعان ما يتكشف لنا هذا المتحدث المفوه والمفكر الأملح عن رجل واهن العزيمة ، لا يمكن الاعتماد عليه والاطمئنان إليه ، ويصف لنا تورجنيف جوانب نفسه جانباً فجانباً حتى تكتمل في أخلاذنا صورة شخصيته ، وهو يأسر قلوب النساء بعباراته الساحرة وحاسته المتدفقة ، ولكنه يتخلى عنهن في اللحظة الحاسمة والموقف الأخير ، ويقال : إن صور رودين على مثال الزعيم الفوضوى المشهور باكونين .

وقد تلتها رواية ليزا أو عش الظرفاء التي ظهرت في سنة ١٨٥٨ وهي آية من آيات الفن الروائي ، تدور حول شخصية لافرتسكي أحد الملاك الروسيين المثقفين غير المخدوع في زوجته السادرة اللاهية التي تعيش في خارج روسيا ، وتنشأ علاقة حب بينه وبين ليزا تلك الشخصية الجذابة الورعة المخلصة ، وتأتي الأخبار من الخارج بأن زوجته قد توفيت في حادثة تصادم ، ويستعد الحبيبان للزواج ، ولكن زوجة لافرتسكي تظهر فجأة ، ويتضح أن خبر وفاتها لم يكن سوى إشاعة كاذبة ، فيستسلم الحبيبان للقضاء القاسي ، وتلوذ ليزا بالدير ، ويراهها لافرتسكي بعد سنوات في الدير ولكنه لا يتحدث إليها ويصف لنا تورجنيف أثر هذا اللقاء في نفس لافرتسكي وصفاً يرتفع إلى قمة الشاعرية والابداع الفني وأحسبه من أشجى وأروع ما كتب في الأدب العالمي .

وفي رواية « آباء وأبناء » التي تلتها يصف لنا تورجنيف الصراع بين جيلين مختلفين من الأجيال الروسية ، جيل سنة ١٨٤٠ وجيل سنة ١٨٦٠ ويمثل هذا الجيل الأخير شخصية بازاروف وهي من أقوى الشخصيات التي أوجدها تورجنيف ، وهو فوضوى متطرف خارج على التقاليد والقيم السائدة ، ويبدو لنا أنه كلف بالهدم والتحطيم ولكننا قد نلمح وراء صراحته وتهاتفه الساخر أثر العواطف المكظومة ، وهي تعد من خير رواياته من الناحية الفنية ، فقد صور فيها النزعات



السياسية والاجتماعية السائدة في عصره تصويراً صادقاً مع مراعاة الأصول الفنية والتزام موقف الحياد . وقد أثارت هذه الرواية زوبعة من النقد الشديد الجارح سواء من فريق المحافظين أو من جماعة الثائرين ، فالمحافظون اتهموا تورجنيف بأنه أكبر من شأن العدمي الثائر بازاروف وارتمى عند قدميه ، أما حزب الثائرين فقد اعتقدوا أنه قتل من شأنه واستهان بأمره ، والواقع أن الشيع المتصارعة في روسيا كانت شديدة التعصب لآرائها ، وتعد من يخالفها أدنى مخالفة عدواً لها ، منشقاً عليها ، ولم يكن التصوير الفنى النزيه يرضى أى طرف من الأطراف المتنازعة ، فإذا صور عدماً فيلزم أن يجعل منه بطلا خالص البطولة : ليرضى الحزب الثائر أو يجعل منه وغداً زنيا ليرضى جماعة المحافظين ، أما الذين كانوا يعرفون الثائرين عن قرب مثل دستوفسكى فقد ذهبوا إلى أن طراز الشخصية الذى وصفه تورجنيف في روايته لا وجود له على الإطلاق ، ولما كان تورجنيف قد أقام فترة طويلة في خارج روسيا فقد نصحه دستوفسكى ساخراً بقوله أن عليه أن يستحضر مقرباً ليرى به الأحوال في روسيا على حقيقتها ، وقد حز هذا النقد في نفس تورجنيف الحساسة ، حتى انتوى حيناً من الزمن أن يمتنع عن موالاة التأليف ، ووصف لنا حالة الضيق والملل التى استولت عليه في قصيدته من الشعر المنشور التى جعل عنوانها « كفى » وبدا له أن الحياة خالية من كل ما يثير الاهتمام ويبعث على حب الاستطلاع . ومن أقواله في تلك القصيدة « أن أشد ما يثير الرهبة هو أنه لا شيء في الحياة يثير الرهبة » وهذه الكلمة الموجزة تلخص حالة الإعياء الداخلى ، ونوبة التشاؤم التى استولت على نفس تورجنيف في تلك الفترة وربما كان من أسبابها التى يمكن أن تضاف إلى فرط تأثره من حملات النقد التى وجهت إليه ، علاقته الغرامية بالمغنية المشهورة مدام فياردو جارسيا ، وقد لقيها لأول مرة في بـرـوـغـراد وهو في مطالع شبابه وظل أسير حبها ، وصريع هواها

طوال حياته ، وكان هذا الحب الأفلاطونى من جانب واحد ، ومن أجل القرب من هذه الحبيبة قضى تورجنيف سنوات طويلة متنقلاً بين ألمانيا وفرنسا . وقد استفاد تورجنيف من الغاشية التى آلمت نفسه بعد ظهور رواية « آباء وأبناء » وعاد إلى التأليف وكتب روايته المشهورتين « دخان » و « الثرى العذراء » والذى يسترعى النظر في هاتين الروايتين ما يتضمنانه من نقد شديد لبلاده ، فهو بوصفه من أنصار الاتجاه إلى الغرب كان يمتد الحكم المستبد السائد في روسيا وكسل الشعب الروسى ، وتقاعده وصبره على الهوان والضميم وإفراط الروسين في الشراب . وقد وصف لنا تورجنيف حالة المارد الروسى ، وهو يفرك عينيه ليتأهب للوثبة ويثور ثورته المعروفة .

وفي الفترة الأخيرة من حياته الممتدة بين سنة ١٨٧٨ وسنة ١٨٨٢ بدأ يكتب في أوقات متقطعة هذه المجموعة من الخواطر والتأملات والصور والانطباعات ووصف المشاهد والشخصيات التى تجلت فيها قدرته الفنية ونزعاته الفكرية واتجاهاته الفلسفية ، وقد ظهرت طلائع هذه الأفكار في مختلف رواياته ، ومواقف حياته ولكنه في المرحلة الأخيرة من عمره حاول أن يجمع أشاتها ، وينظم عقدها ، ويزيدها توضيحاً وتركيزاً في هذه الأشعار المثورة التى تعد في إنجازها الحلاب وتأملاتها العميقة من خير ما أخرجها الأدب العالمى .

ولكل كاتب كبير وشاعر من الطراز الأول فلسفة خاصة أو نظرة عامة للحياة والكون تتخلل كتبه وتطالعك من وراء آثاره المنوعة وآرائه المختلفة ، فهل كان لتورجنيف فلسفة من هذا القبيل ؟

يروى لنا أندريه موروا في كتابه القيم عن تورجنيف أن إحدى السيدات كتبت إليه يوماً تخبره أن ابنها قد نوى إعداد رسالة عن فلسفته ، وأنها تريد بعض نصائحه ، فحار تورجنيف في أمره ، فهو كان يعتقد أنه ليس له فلسفة ، وكان يرى أن الفنان مشاهد قبل كل

شيء ، وأن الفنان الذي يمزج بالمشهد يلغى وظيفته حيناً من الزمن باعتباره فناً ، وأنه قد يستطيع في أعقاب ذلك أن يستعيد في الهدوء العواطف التي اختلجت بنفسه أثناء العمل حتى تصبح له مادة فنية ، وكان تورجنيف يعتقد أن الصراع من أجل الأفكار الحرة ينطوى على خطر للكاتب ، وهو يحدثنا عن نفسه وطريقته قائلاً « عندما لا يكون أمامي صور معينة ينتشر على الأمر واقع في حيص بيص ولا أدري أين أتجه ، ويبدو لي دائماً أن من الممكن تأكيد الفكرة التي تعارض فكرتي بأدلة لا تقل قوة عن الأدلة التي أقدمها ، ولكن حينما أتحدث عن الأنف الأحمر أو الذقن الأبيض فان الأنف في هذه الحالة يكون أحمر اللون والذقن أبيض اللون ولا يمكن أن ينقض ذلك » .

ويقول موروا « إن أساس كراهة تورجنيف للأفكار هو فزعه من الجدل وخوفه من الإغراق في الأحاديث الفلسفية التي كان شديد الكلف بها في مطالع شبابه واعتقاد بأن ذلك لا طائل وراه ، وأن الناس لا تعيش على هذا النمط ، وأن المهم هو الكائنات البشرية بأنوفهم الحمر وأذقأنهم البيض وقبضات أكفهم ، وأوجاعهم وتهداتهم ، وتجوالم في الريف وما يمارسونه من مختلف الأعمال .

وقد أجاب تورجنيف السيدة التي كتبت إليه قائلاً « سأقول عن نفسي بصورة موجزة إنني واقعي قبل كل شيء ، يحفل بالحقيقة الحية للوجه الإنساني ، وإنني لا أعبأ فتيلاً بكل ما هو فوق الطبيعة ، ولا أعتقد بالمطلق والنظم المذهبية وأحب الحرية أكثر من حبي لأي شيء آخر في الدنيا وفي حدود تقديري أقول إنني شديد التأثير بالعظمة وكل ما هو إنساني حبيب إلى نفسي والتعصب للسلافين وما إلى ذلك من ضروب التعصب بعيد عن طبعي » .

وقد كان تورجنيف أميناً صادقاً في هذه الوثيقة القيمة التي كشف لنا فيها بإيجاز الكثير من خفايا نفسه

ومعدن شخصيته ، وسيتبين القارئ أثر الحزن الصامت العميق الذي يطالعا من وراء أشعاره المثورة ، وقد كان الشعور بالسأم والشك في قيمة المساعي الإنسانية يقوى في نفس تورجنيف كلما تقدمت به السن واستفاضت تجاربه ، ولكن نظرته إلى الحياة بوجه عام لا تسمح لنا بأن ندخله في زمرة المتشائمين ؛ فقد كان شديد الإيمان بالحب والخير والجمال ، وقد كان عقله يضرب في بيداء الشكوك ويحاول رفع النقاب عن الأسرار الخفية ، ولكن قلبه مع ذلك كان يؤمن بالإنسان ، ويكف من عادية الشك ، ويبدو هذا الصراع بين اتجاهات العقل وإحساءات القلب في الكثير من روايات تورجنيف وقصصه وأقصوصاته ، ولكنه يبدو بصورة أوضح - وربما كانت أعنف - في أشعاره المثورة .

وقد كتب تورجنيف خواطره الشعرية في السنوات الأخيرة من حياته كما قدمت ، وقد أصيب خلالها بالعلة الخطيرة التي كانت سبب وفاته وهي سرطان النخاع الشوكي ، فغير غريب أن تطالعه صور الموت وهو يصارع هذا الداء الخطير ، ولم تعصف المعركة التي كانت ناشبة بين غرائزه السليمة وبين الملل من الحياة الذي كان باعثه المرض باتزان عقله وسباحة نفسه ووجه للخير ، وقد كتب فيما كتبه في هذه الفترة يقول « لقد لحقتني الشيخوخة وغلاني الكبر وفقدت كل ما حولي وكل ما في نفسي لمعانه وبهجته ، والضوء الذي كان يشع من القلب ويظهر الحياة في لونها وانطلاقها وحركتها ، هذا الضوء قد كاد ينطفئ في نفسي ، إنه في سبيله إلى الحمود تحت غشاء الرماد الذي تكاثف » .

ولكن هذا الداء الويل الذي نغص عليه بوجه خاص السنتين الأخيرتين من حياته وجعله يتحمل كل ما في طاقة البشر احتمالاً لم يغير من طباعه ، قال في إحدى المناسبات لصديقه بافلوفسكي وقد اشتدت به الآلام المبرحة « لست آسى على الموت ، فقد أخذت بنصيب من متع الحياة ، وقد أنجزت أعمالاً كثيرة ،

ونجحت ووفقت ، وقد أحببت الناس وهم كذلك  
أحبوني ، وقد بلغت الشيخوخة ، وأتيح لي من السعادة  
ما يمكن أن يتاح للبشر ، والكثيرون لم يقدر لهم ذلك ،  
وليس حسناً أن يموت الإنسان قبل أن يأتي وقته ،  
ولكن بالقياس إلى ، قد حان الوقت .

وقد مات تورجنيف يوم ٣ سبتمبر سنة ١٨٨٣  
في بوجيفال بفرنسا ونقل رفاته إلى روسيا ودفن في  
مقبرة فولكوف في بطرسبرج ، إلى جانب صديقه الناقد  
الشهير بلنسكى .

وقد قال عنه الشاعر الأمريكى الكبير ولت  
ويتمان « ترجنيف النبيل الحزين » وهو خير تحديد  
لشخصيته كما تبدو لنا في رواياته وقصصه وأقصوصاته  
وبخاصة في أشعاره المنشورة .

وكان تورجنيف يرى من السخف أن نعزو طيبة  
القلب إلى الطبيعة ، فالطبيعة في رأيه ليست خيرة  
ولا شريرة ، وإنما هي غير مكترثة ، وقد عبر عن هذا  
الشعور في خاطره التى أسماها « الطبيعة » وفيها يقول :  
« أريت فيما يرى النائم أنى جئت مبعداً تحت الأرض  
ضحكاً هائلاً له سقف مقبب سامق ، وكان غاصاً  
بأضواء أرضية راتبة

وفي بهرة المعبد كانت تجلس امرأة فخمة رائعة  
عليها ثوب أخضر اللون فضفاض ، وقد اعتمد رأسها  
على يدها ، وبدا أنها مستغرقة في تفكير عميق .  
وأدركت في التو واللحظة أن هذه المرأة هي  
الطبيعة نفسها ، وأصابتنى رعدة من فرط الإجلال سرت  
إلى أعماق روحي .

ودنوت من هذه الصورة الجاثمة ، وانخبت  
لكباراً ، وخاطبتها قائلاً « يا أمتنا جميعاً فم تفكرين ؟  
هل تفكرين في مصائر الإنسانية ؟ أو تفكرين كيف  
يظفر الإنسان بما في الإمكان من الكمال والسعادة ؟  
فأثارت إلى المرأة عينها الرهيبتين في بطاء وأناة ،  
وتحركت شفقتها ، وقرع سمعى صوت رنان له صليل

الحديد يقول « إنى أفكر كيف أمنح ساق البرغوث  
قوة أوفر ؛ ليكون أقدر على الفرار من أعدائه ، والتوازن  
عنده بين الدفاع والمهجوم مختل ، ويجب أن يراعى  
ويحفظ . »

فتعثرت في الجواب وقلت « ماذا ؟ وما هذا الذى  
تفكرين فيه ؟ أو لسنا نحن بنى الإنسان أولادك  
المقربين ؟ »

فزوت وجهها قليلاً وقالت « جميع المخلوقات  
أبنائى ، وعنائى بالجميع واحدة ، وأنا أيدهم بأسرهم »  
فلجلجت قائلاً « ولكن الحق . . . والعقل . . .  
والعدالة . . . »

فقلت في صوتها المجلجل « هذه كلمات بنى  
الإنسان ، وأنا لا أعرف الحق ولا الباطل . وليس  
العقل ناموساً لي ، وما هي العدالة ؟

« لقد وهبتك الحياة ، وأسأرتدها ، وأمنحها الغير ،  
ديدناً كانوا أو آدميين . . . لا يعيننى . . . فأنظر  
في خلال ذلك لنفسك ، ولا تقف في طريقي ! » .  
وهمت بمراجعتها ، ولكن الأرض اهتزت  
وأرسلت أنه مولولة .

فانتهت من النوم .

وقد شاهد تورجنيف في طفولته معركة بين حية  
وضفدعة سامة ، وكون من هذا المنظر الذى لم يبرح  
خيلته ، أولى أفكاره عن قسوة المعارك الناشبة في ميادين  
الطبيعة الواسعة ، ولم تستطع تجارب الحياة أن تزيل من  
نفسه هذه الفكرة ، وكان الكون في شموله يبدو له وقد  
سيطرت عليه قوى ضخمة غير عابئة بالإنسان ولا معنية  
بشؤونه ، وبما نسميه الخير أو الشر أو العدالة أو السعادة ،  
وعند تورجنيف أن الكائنات البشرية ليست أعز على  
الطبيعة وأنفس في نظرها قيمة من النمل وسائر  
الحشرات .

وفي إحدى خاطراته من الشعر المنشور يتصور  
محادثة بين جبلين ، وهما جبل يونجفراو وجبل فينسترا



هورن - وهما من جبال سويسرة - ويقول تورجنيف في هذه الخاطرة « أعلى قمم جبال الألب . . . وهى سلسلة من التنانف . . . وهى صميم الجبال !

وفوق هذه الجبال سماء خضراء شاحبة صافية صامتة والصقيع الصلب القاسى والجليد العسير المتألىء وتبرز من تحت هذه الثلوج المتركمة القمم الجرد العابسة والصخور الصياخيد التى ما تنفك تعصف بها هوج الرياح .

وجبلان شامخان ضخان على جانبي الأفق ، وهما يونجفراو وفينستراهورن .

ويتحدث يونجفراو إلى جاره العملاق قائلاً « ماذا عندك من طريف الأخبار ؟ إنك تستطيع أن ترى من مكانك أكثر مما أرى ، فإذا يحدث فى تلك السهول والوهاد ؟

ومرت عدة آلاف من السنين كأنها لحظة مفردة قبل أن يهدر فينستراهورن قائلاً « سبح جون مثقلات تغطى سطح الأرض . . . انتظر قليلاً !

ومرت آلاف أخرى من السنين كأنها مجرد لحظة فأعاد يونجفراو السؤال قائلاً « حسن ، والآن ؟ » فأجاب فينستراهورن « الآن أستطيع أن أرى ، فهناك فى الوهاد لم يتغير شىء ، كتلة من الذرات الضئيلة الكثيرة الألوان ، وأمواه زرقاء ، وغيابات سوداء ، وآكوام من الأحجار الرمادية اللون مكسد بعضها فوق البعض ، وعلى مقربة منها ترحف هذه الحشرات الصغيرة ، هذه المخلوقات ذوات الساقين التى لم تحاول أن تدنسك أو تدنسى . »

« أتقصد الناس ؟ »

« نعم ، الناس »

ومرت آلاف السنين كلمح البرق وكأنها لحظة واحدة .

فقال يونجفراو « ماذا تستطيع أن ترى الآن ؟ » فهدر فينستراهورن قائلاً « يبدو المنظر فى السفوح والوهاد أصفى وأوضح ، لقد ارتدت المياه وصارت الغابات أشد هزالاً . وطويت بعد ذلك آلاف السنين وانقضت كأنها لحظة .

فسأل يونجفراو قائلاً « ماذا ترى الآن ؟ »

فأجاب فينستراهورن « حولنا وعلى مقربة منا يبدو أصفى وأبقى ، ولكن فى الأودية على مسافة بعيدة لا تزال هناك بقع وشىء يتحرك » .

وبعد مرور بضعة آلاف أخرى من السنين أعاد يونجفراو السؤال قائلاً « والآن ؟ » فأجاب فينستراهورن « كل شىء على ما يرام ، وقد عمت النظافة كل مكان وكل شىء الآن أبيض اللون ناصعه ، وليس هناك سوى الجليد ، الجليد المتماسك والصقيع وقد تجمد كل شىء ، وأظل العالم الهدوء فلا تسمع فيه لاغية » .

فقال يونجفراو « حسن ، لقد تحدثنا بما فيه الكفاية يا رفيقى الهرم ، وقد حان الوقت لننام هنيئة . »

« لقد أصبت ، وحقاً قد حان الوقت » .

وتام الجبلان الشامخان ، ونامت السماء الخضراء الصافية فوق الأرض التى لاذت بالصلمت الأبدى » .

ويقول موروا فى تعليقه على هذه الخاطرة الشعرية « لقد كانت أقوى العواطف المسيطرة على تورجنيف ، هى عاطفة فناء الإنسان تلقاء عظمة الأشياء ، وإذا كنا قد ابتلينا بضعف تأمل اللانهاية وقياسها ، فإن كل جهد يبدو لنا عبثاً ، فنحن نشقى ولكن إلى أين نذهب ؟ إلى الموت وهو نفسه سيصير شيئاً ضئيلاً » .

وفى هذه الخاطرة عن الموت يعبر تورجنيف عن هذا الشعور وعنوانها « ما الذى سأفكر فيه » .

« ما الذى سأفكر فيه حينما يدركنى الموت إذا كنت فى حالة أستطيع معها التفكير فى أى شىء ؟ »

فهل أفكر كيف ضاع العمر سدى؟ وكيف لم أفد من حياتي شيئاً ، وكيف استولى على النوم خلالها وأضيت زمني حالماً وأخفقت في تذوق هباتها؟

ما هذا؟ وهل حان الموت؟ أهكذا سريعاً؟ هذا محال! حقيقة أني لم أجد متسعاً من الوقت لعمل أي شيء... لقد كنت أتأهب للعمل!

وهل أستعيد ذكرى الماضي وأطيل التفكير في الدقائق القليلة المشرقات التي عشتها؟ وهل تطالعي الصور والوجوه العزيزة على؟

وهل تلوح لي الأعمال السيئة التي اقترفتها - وهل يغزو روحي الألم الحارق ، ألم الندم المتأخر؟ وهل يتجه تفكيري إلى ما ينتظرنى وراء القبر...

وهل ينتظرنى هناك شيء حقيقة؟ كلا... يبدو لي أنني سوف لا أحاول التفكير في شيء - وسأحمل نفسي على التلهي بشيء تافه لأبعد عقلي عن التفكير في الظلمة المنذرة التي تسدل

سوادها أمامي .

لقد رأيت مرة رجلاً يشكو في ساعته الأخيرة شكوى متصلة لأنهم لم يقدموا له بندقاً ليقتضمه...

وكل ما في الأمر أن في أعماق عينيه وهما يلجان في الذبول والانطفاء كان يبدو شيء يخفق ويرتعش كجناح كسير لطائر جرح جرحاً مميتاً

وتبدو كراهة ترجيف للموت وفرط حبه للحياة وتعلقه بها في خاطرته عن «نهاية العالم» وهو يقول فيها:

خيل لي أنني في مكان منعزل في روسيا وفي منزل ريفي بسيط، وكنت في حجرة واسعة منخفضة لها ثلاث نوافذ، وحيطانها بيضاء وليس بها أثاث، وأمام المنزل سهل أجرد يفيض في الخدار تدريجي إلى مسافة بعيدة تظله سماء ربداء رتيبة، كأنها ستارة مرخاة .

ولم أكن وحيداً ، كان معي في الحجرة ما يقرب من عشرة أشخاص ، وكانوا قوماً عاديين يرتدون

الملابس المألوفة . ويروحون ويحيثون في الحجرة في وقار ، حتى كأنهم يخلسون الخطوات . وكانوا يتجنب بعضهم بعضاً ، وبرغم ذلك كانوا يتبادلون النظرات القلقة .

ولم يكن أحد منا يدري لماذا هو في هذه الحجرة ، وما نوع هؤلاء الناس المجتمعين معه . وكان يبدو لهم والاكتئاب على كل وجه ، وكان كل واحد من

الحاضرين يقرب من النوافذ وينظر بانتباه كأنه ينتظر شيئاً من الخارج ثم يستأنف ذرعه للحجرة ذهاباً وإياباً .

وكان يتحرك بيننا غلام صغير ، وكان يصيح من الحين إلى الحين بصوت رتيب رقيق قائلاً « يا أبتي إني خائف » وكانت صيحته تجعل الألم يحز في نفسي حتى استولى على الخوف مثله، ولكن الخوف مم؟ لم أكن أدري ، وغاية ما في الأمر أني كنت أشعر بأن كارثة

رهيبية تقرب منا شيئاً فشيئاً .

ومن الحين إلى الحين كان يصرخ الغلام ، فلو أن في استطاعة الإنسان الإفلات ! لقد كان جو المكان قابضاً يبعث على الحزن والكآبة ويلقي على كاهل الإنسان عبئاً ثقيلاً . . . ولكن لم يكن هناك وسيلة للإفلات .

وكانت السماء كأنها الأكفان، وقد توقف هبوب الريح . . . وبدا كأن الهواء قضى نخبه .

وفجأة جرى الغلام إلى النافذة ، وصرخ بالصوت المتألم الشاكي المعهود قائلاً « انظروا لقد انهارت الأرض ! »

« ماذا؟ انهارت الأرض؟ لقد كان ذلك حقيقة ، فنذ لحظات كان أمام المنزل سهل ، ولكن الآن يقوم المنزل على قمة جبل رهيب ، وقد هوى الأفق واختمني وتعلق أمام باب المنزل منحدر رأسى ؛ كأن الأرض قد تصدعت وتمزقت أوصلها .

فاحتشدنا جميعاً حول النافذة، وقد حول الخوف قلوبنا إلى حواصب من الثلج ، وهمس الواقف إلى جوارى قائلاً « ها هو . . ها هو ! »

وهناك عند طرف الأرض القصى أخذ شيء يتحرك ، أكوام صغيرة مستديرة بدأت تعلو وتهبط ، فأدركنا جميعاً فى التو واللحظة أن ذلك هو البحر ، وأنه يوشك أن يغرقنا جميعاً ، ولكن كيف ينمو ويرتفع إلى قمة الهاوية ؟

ولكنه مع ذلك أخذ ينمو ، نمواً عظيماً ، ولم تاج من بعد تلال منفصلة متدافعة . . وإنما كانت هناك موجة مستمرة عاتية ضخمة تغطى الأفق جميعه .

وكانت هذه الموجة متقدمة نحونا مسرعة إلينا ، وكانت تحملها زوبعة ثلجية ، وتدور حول نفسها فى ظلام مطبق ، وكان كل ما حولنا يهتز ، وكان ينبعث من هذه الكتلة المندفعة أصوات كقصف الرعد وصليل الحديد ، كأنها لها ألف حلق .

فما أشد دويها ، وما أروع هديرها ! لقد كانت الأرض تولول ولولة الجزع !

وعاود الغلام الشиж وحاولت أن أتعلق برفقائى ولكننا كنا جميعاً قد غلبنا على أمرنا ودفنا وأغرقنا واكتسحتنا الموجة الثلجية الهادرة السوداء الحالكة السواد .

لقد احتوى الظلام كل شيء . . الظلام الأبدى . واستيقظت من النوم وأنا لا أكاد ألتقط أنفاسى « وفى خاطرة عنوانها « الحشرة » يصور تسلل الموت فى صورة أخرى فيقول :

« رأيت فى الحلم أننا كنا عشرين شخصاً جالسين فى حجرة رحبة مفتوحة النوافذ .

وكان بيننا نساء وأطفال وبعض المتقدمين فى السن . . . وكنا جميعاً نتحدث عن أشياء فى غاية الأهمية ، وكان حديثنا صحاباً وغير واضح .

وفجأة انطلقت فى الحجرة حشرة أطولها قرابة نصف بوصة، محدثة صوتاً مثل قعقة السلاح، وأخذت تدور وتتابع الدوران واستقرت أخيراً فوق الحائط .

كانت تبدو مثل ذبابة أو زنبور ، فقد كان ظهرها أدكن قدراً ، وكان لون جناحيها الحشنيين المنبسطين مثل لون ظهرها ، وكانت ساقاها الممتدتان كثيرتى الشعر ، وكان رأسها كبيراً كرية الشكل مثل رأس اليعسوب ، وكان رأسها وساقاها حمر اللون كأنها قد غمست فى الدماء .

وأخذت هذه الحشرة تدير رأسها إلى أعلى وإلى أسفل ويميناً وشمالاً بغير انقطاع ، وفى الوقت نفسه حركت ساقها ، وفجأة كانت تنطلق من الحائط وتدور حول الحجرة فى جلبة، ثم تعاود الاستقرار على الحائط ، وهكذا استمرت تتابع هذه الحركات الخيفة البغيضة دون أن تبرح المكان .

وقد أثارت الاشمزاز والخوف بل الهلع فى نفوسنا جميعاً ، فلم ير أحد منا قط شيئاً مثلها من قبل ، وصاح كل من فى الحجرة « تعقبوا هذه الحشرة وأبعدها ! » ولوح كل إنسان بمنديله من مكانه الأمين لأن أحداً لم يجترئ على الاقتراب منها ، وحينما كانت الحشرة تعاود الانطلاق كان كل من فى الحجرة يترجعون إلى الوراء على غير إرادتهم .

وكان بين رفقتنا فى الحجرة شاب شاحب الوجه ينظر إلينا جميعاً وقد عرته حيرة ، وهز كتفيه وابتسم ، ولم يستطع أن يفهم ماذا أصابنا ولماذا كنا جميعاً قد استفزنا الخوف وعمنا الاضطراب ، فهو نفسه لم ير حشرة ولم يصل إلى سمعه صخب جناحيها .

وبغته بدا أن الحشرة أخذت ترنق النظر إليه ، وانطلقت نحوه ، وتعلقت برأسه ، ولسعته فى جبهته فوق عينيه ، فأرسل الشاب صرخة واهية وسقط ميتاً . . وفوراً انطلقت الحشرة الرهيبة مولية .



وأدركنا حينئذ حقيقة الضيف الذى آويناها .

ولكن تورجنيف مع ذلك كان يؤمن بالحب ويراه أقوى من الموت ، وقد عبر عن ذلك فى خاطرته الشعرية التى جعل عنوانها « العصفور » وفيها يقول :

كنت عائداً من الصيد ، وسرت فى طريق بالحديقة تحف به الأشجار من جانبيه ، وكان كلبي يعدو أمامي .

قصر الكلب خطواته ، وأخذ يتسلل كأنه يقفوا أثراً .

فأرسلت النظر إلى امتداد الطريق ، فلمحت عصفوراً صغيراً تعلو منقاره ورأسه صفرة ، وكان قد هوى من العش ( كانت الرياح تعصف بأشجار البيتولا القائمة على جانبي الطريق عصفواً شديداً ) وأخذ يرفرف بجناحين لم يستكتملا بعد نموها ، وقد عجز عن الحركة .

وبينما كان الكلب يتقدم منه فى بطء سقط بغتة عصفور هرم من شجرة قريبة ، وكان يرتجف هلعاً ويزقزق زقزقة المستئثس المتوسل ، وألقى بنفسه مرتين نحو فكي الكلب وأنيابه اللامعة .

لقد وثب من شاهق لينتقد فرخه ، وكان ينتفض فرحاً ولكنه ألقى بنفسه من مأمته برغم خوفه .

ولقد كان الكلب يبدو للعصفور وحشاً هائل الأخطاء ، ولكنه مع ذلك لم يستطع البقاء فى الأعلى واتقاء الخطر ، وقد دفعت به قوة غلبة أقوى من إرادته .

توقف الكلب ولم يأت بحركة ثم عاد أدراجه ، لقد رأى هو كذلك شواهد تلك القدرة .

فأسرعت ودعوت الكلب الذاهل المتعجب ، وعدت مفعم القلب بالاجلال ، نعم لا تسخر من ذلك ، لقد شعرت باحترام لهذا العصفور البطل الصغير لما فيه من دوافع الحب .

وأرکت أن الحب أقوى من الموت أو من الخوف من الموت . وبالحب تماسك الحياة ، وتسير فى طريق التقدم .

وتورجنيف برغم أنه قضى شطراً كبيراً من حياته فى خارج روسيا وكان صديقاً للكثيرين من كبار الكتاب الفرنسيين الذين عاصروه مثل فلوير وزولا وألفونس دوديه وموباسان وبرغم أنه كان يرى أن على روسيا أن تولى وجهها نحو الغرب فإنه ظل مع ذلك شديد التعلق بلغة الروسية عظيم الإعجاب بها ، وقد ناجاها فى إحدى خاطراته وعنوانها « اللغة الروسية » بقوله :

« فى أيام الشك والأيام التى يستبد فيها بنفسى القلق والخوف على مصير بلادى - أنت الوحيدة معيى والدعامة التى أستند إليها .

أيتها اللغة الروسية العظيمة الجبارة الصادقة الحرة !

لولاك لاستولى علىّ اليأس حينما أنظر إلى كل ما هو حادث فى وطنى ، ولكن مثل هذه اللغة لم تمنح إلا لشعب عظيم .

وقد تناول تورجنيف فى أشعاره المنشورة بعض الأحداث ذوات الدلالة التى عاصرها ، مثل حادثة اعتداء الفتاة فيرا زاسولتس على الجنرال ترييوف رئيس شرطة بطرسبرج ، وأسمى تورجنيف هذه الحادثة « المدخل » وهى من الخواطر التى لم تنشر فى حياته :

« أرى بناء ضخماً ، وفى حائطه الأمامى باب ضيق موروب ، وقد انتشرت خلف الباب صحابة مظلمة ، وأمام المدخل العالى فتاة ، فتاة روسية .

وكانت الصحابة الكثيفة تبعث قشعريرة باردة وبطيئة ، وانبعث صوت أجش محمولاً على تيار الهواء الشديد البرودة من أعماق المبنى .

« أيها الراغبة في عبور هذا الباب أتعرفين ما ينتظرك ؟ »

فأجابت الفتاة « أعرف »

« البرد والجوع والكراهة والاستهزاء والاحتقار والإهانة والسجن والمرض والموت نفسه »

« أعرف ذلك »

« الإبعاد والعزلة التي لا أنيس بها ؟ »

« أعرف ذلك ، ومستعدة لاحتماله ، وأستطيع أن أحتمل الشقاء والعذاب والصدمات »

« لا من أعدائك فحسب ، وإنما من أسرتك وأصدقائك ؟ »

« نعم . . . من هؤلاء كذلك »

« حسن . . . أنت على استعداد للتضحية بنفسك ؟ »

« نعم »

« لتضحى بنفسك مع اغفال اسمك ؟ وستهلكين ولا يعلم أحد ولا يدري إنسان ذكراك ليحترمها »

« لست في حاجة إلى الاعتراف بالجميل أو العطف ولست في حاجة إلى اسم »

« هل أنت مستعدة لارتكاب جريمة ؟ »

« فأحنت الفتاة رأسها »

« أنا مستعدة كذلك لذلك »

وتوقف الصوت قبل أن يعود إلى توجيه الأسئلة .

واستأنف الصوت السؤال قائلاً « أتعلمين أنك قد تفقدين الإيمان بما تعتقدينه الآن ، وأنت قد تفكرين فيما بعد أنك قد أخطأت وأضعت حياتك سدى ؟ »

« إنى أعرف ذلك كذلك ، وبرغم ذلك أريد الدخول »

« ادخلي ! »

فعبرت الفتاة الباب ، وأرخيت ستارة كثيفة خلفها .

وانبعث صوت كريحه من أحد الواقفين إلى الورا  
يقول « حمقاء »

وسمع صوت آخر يقول « قديسة » !

وفي خاطرة عنوانها « الراهب » بين لنا تورجنيف موقفه من الدين والعلاقة بين الفن والدين :

« لقد عرفت راهباً كان ناسكاً وقيدياً ، وكان

يعيش على ما يجده للصلاة من وقع جميل في نفسه ،

وبلغ من حبه للعبادة وإقامة الصلاة أنه كان يقف

طويلاً فوق أرضية الكنيسة الباردة حتى ورمت ساقاه

من منفصل الركبتين إلى القدمين وتصلبتا وصارتا مثل

العهد ، ولكنه لم يشعر بذلك وظل يقف ويتابع الصلاة

والتهجد .

لقد فهمته ، وربما غبطته ، ولكن ليفهمنى هو

كذلك ولا يحكم على بالإدانة - أنا الذي لم يصل إلى

مثل هذه المتعة .

لقد نجح في اخماد أنانيته الكريهة ، ولكن اخفاق

في العبادة ليس نتيجة من نتائج حب الذات .

فربما كانت أنانيتي أشد مضايقة لى وأبغض إلى ،

وربما ضقت بها ذرعاً أكثر مما ضاق هو بأنانيته حتى

ملها وتغلب عليها .

لقد وجد شيئاً يستطيع فيه نسيان نفسه . . . وكذلك

أنا وجدت ما أنسى فيه نفسى ، ولكن ليس على

الدوام .

إنه لا يكذب . . . وأؤكد أننى كذلك لست

بكاذب . »

وفي يناير سنة ١٨٧٨ مات الأديب الروسى الشهير

نيكراسوف وكان من أخلص أصدقاء تورجنيف ثم

افترقا عدوين ، وظلت خصومتهم سنوات طويلة

وعلم تورجنيف بمرض صديقه القديم فذهب ليعوده ،

ويصف لنا ماجرشاك هذه الزيارة قائلاً « لم يستمر

لقاؤهما أكثر من دقيقة ، وقد وقف تورجنيف بباب

حجرة نيكراسوف وقوراً فارح القامة وقبعته في يده ،  
ونظر إلى نيكراسوف وهو جالس على مقعده هامداً  
عديم الحركة ، وهاله ما طراً على مظهره من التغير  
الفظيح ، ورفع نيكراسوف يده النحيفة الهزيلة في  
إشارة وداع لتورجنيف كأنه كان يريد أن يعبر عن  
عجزه عن التحدث معه ، فرد تورجنيف التحية والدموع  
تكاد تنفجر من عينيه ، وترك الحجرة دون أن ينطق  
بكلمة ، وفي أبريل من السنة نفسها كتب الخاطرة  
التالية وعنوانها « اللقاء الأخير » :

كنا قديماً صديقين حميمين متواصلين . . . ولكن  
جاءت ساعة نحس فافترقنا عدوين ، ومرت سنون  
عدة . . . وقدمت بعدها المدينة التي يقيم بها فعلمت  
بأنه مريض لا يرجى وأنه يود رؤيتي .

فسرت إليه ، ودخلت حجرته ، والتقت العينان ،  
فلم أكد أعرفه ، فيا لله !  
ماذا فعل به المرض !

كان حائل اللون قد تغضن وجهه ، وتساقط شعر  
رأسه ، وخطط المشيب لحيته الخفيفة ، واستوى جالساً  
وليس عليه سوى غلالة قد شققها عامداً لأنه كان  
لا يطيق أخف الثياب .

وبسط إلى يده هزة عنيفة فهالني نحفها ، وتبدت  
لي كأنها مقروضة متناً كلة ، وبذل جهداً ليهمس بيضع  
كلمات غير جليلة ، من يدري هل كانت كلمات لوم  
وعتاب أو عبارات استقبال وترحاب !

كان صدره الهزيل يضطرب ، وانبعجت من  
عينيه الملتعنتين دمعتان عصيتان من دموع الألم حتى  
غشيتا إنسان عينه المتضائل .

فجزعت وخناني العزم . . . وجلست على كرسي  
إلى جانبه ، وأطرقت بعيني على الرغم مني إزاء هذا  
المنظر المرعب البشع ، ومددت أنا كذلك يدي

لقد خيل إلى أنه ليست يده القابضة على يدي .  
وقد تراءى لي أن امرأة طويلة القامة بيضاء جالسة  
بيننا ، وأنها ملفة مرفوفة في طيلسان من فرع إلى قدم ،  
وأن عينها الغائرتين الشاحبتين شاخصتان إلى الفراغ ،  
وأن شفيتها الممتعتين اللتين تمان على الجفوة والصرامة  
لا ينبعث منهما صوت .

هذه المرأة ضمت يدينا . . . وقد وفقت بيننا  
توفيقاً أبدياً

نعم . . . لقد أصلح ما بيننا الموت

ولم تخل خواطر تورجنيف على تردده فيها بين  
الأمم واليأس واليقين والشك من الفكاهة ، مثال ذلك  
خاطرته عن « الخبر الصحفي » وفيها يقول :

« كان الصديقان جالسين أمام المائدة يحتسيان

الشاي

وسمعا ضوضاء وجلبة في الشارع ، وتأوهات  
تبعث على الرثاء ولعنات شديدة قاسية وانفجار ضحكات  
الشماتة .

ونظر أحد الصديقين من النافذة وقال « إنهم  
يضربون أحد الناس » .

فسأل الآخر قائلاً « من المضروب ؟ أهو مجرم ؟  
أهو قاتل ؟ ومهما يكن من الأمر فإنه يجب ألا نسمع  
بهذه العقوبة غير القانونية ، لنذهب لمنصرته » .

« ولكن المضروب ليس قاتلاً »

« ليس قاتلاً ؟ إنه إذن لص ؟ هذا لا يهم لنذهب  
لإنقاذه من يد الجمهور » .

« إنه ليس لصاً » .

« ليس لصاً ؟ ربما كان صرافاً أو موظفاً من  
موظفي السكك الحديدية أو أحد المتعهدين الذين يعملون  
مع الجيش ، أو أحد أنصار الفن ، أو أحد الحامين أو أحد  
الناسرين الرجعيين ، أو أحد المصلحين الاجتماعيين ؟ . . .  
ومهما يكن من الأمر لنذهب لمساعدته » .

« كلا . . . إن الذى يضربونه مخبر صحفى » .  
« مخبر صحفى ؟ فى هذه الحالة دعنا نستكمل  
احتساء كوب الشاى أولاً » .

وقد كان ترجيف شاعراً واقعياً يرى ما فى الحياة  
من جمال وخير ولكنه يعرف كذلك ما بها من شر  
وقبح ، وكما نجد فى مؤلفاته وصف الغابات الرفافة  
والطيور الصداحة والغدر الرقاقة والوجوه الحسان  
والطبائع الجميلة فكذلك تلقى فيها الأشرار والطبائع  
المسوخة والمشاهد البغيضة ، من قبيل ذلك وصفه  
« للأنانى » فى إحدى خاطراته الشعرية المنشورة :

« كان فيه كل المؤهلات التى تجعله نقمة لأسرته  
فقد ولد غنياً موفور الصحة ، وخلال حياته  
الطويلة لم يصب فى ثروته ولا فى صحته ، وفى الوقت  
نفسه لم يرتكب قط جريمة ، ولم يخرق قانون الأخلاق ،  
ولم يهف هفوة ، ولم تؤخذ عليه زلة لسان أو سقطه  
فى كل ما باشر من الأمور

كان أميناً أمانة لا غبار عليها ! ... وكان متكبراً  
لشعوره بأمانته . . . وبهذا الشعور كان يسحق كل  
إنسان . . . أسرته وأصدقائه وعارفيه .

كانت أمانته رأس ماله وكان يتقاضى عليها ربحاً  
باهظاً .

كانت هذه الأمانة تعطيه الحق فى أن يكون عديم  
الرحمة ، وأن يمتنع عن فعل الخير إلا ما أملته عليه  
أمانته وأباحه القانون . . . وقد كان عديم الرحمة  
ولم يفعل خيراً . . . لأن الخير الذى يملى علينا ليس  
خيراً أصلاً .

ولم يكن يحفل بأى إنسان إلا نفسه المثالية ، وكان  
يغضب من الناس غضباً صادقاً إذا قصرت حاستهم  
للاهتاف بنفسه عن حاسته .

وفى الوقت نفسه كان لا يعد نفسه « أنانياً » لأن حكمه  
على الأنانية والأنانيين كان شديداً بوجه خاص !

وكان لا بد من ذلك ! لأن أنانية الآخرين كانت  
تعرض أنانيته .

ولما كان لا يشعر بأذى ضعف فى نفسه لذلك لم يكن  
يستطيع أن يفهم ضعف الآخرين أو يسمح به ،  
والواقع أنه كان لا يفهم أحداً من الناس ولا يفهم  
شيئاً ، لقد كان محاطاً من جميع جوانبه بنفسه .

بل لم يكن عنده أى فكرة عن معنى الصفح !  
فانه لم يتسامح مع نفسه قط . . . فلماذا يتسامح مع الغير ؟  
وكان هذا الأعجوبة ، قذى عين الفضيلة ، يرفع  
عينيه أمام محكمة ضميره وأمام الله ذاته ويقول فى  
صوت واضح غير مهذج « نعم إنى رجل صالح حقاً  
وقدوة فى الفضيلة ! » .

وسيردد هذه الكلمات على فراش موته - وحتى  
حينذاك لن يهتز فى قلبه المتحجر شئ - ذلك القلب  
البرئ من العيوب والأخطاء .

ألا ما أقبح وأسمج هذا الرضا عن النفس وهذه  
الفضيلة الرخيصة - أنها أغشى للنفس من قبح الرذيلة  
الصريح » .

وفى خاطرته بعنوان « وليمة الكائن الأسمن »  
يحدثنا تورجنيف عن تلك الخليقة التى كثيراً ما تعاب  
على إخواننا البشر ، وهى خليقة إنكار الجميل ويقول  
تورجنيف :

« فى ذات يوم رأى الكائن الأسمى أن يولم وليمة  
فاخرة فى قصره السماوى .

ودعيت الفضائل جميعها ، الفضائل ليس غير . . .  
ولم يحضر رجال . . . فالدعوة كانت مقصورة على  
السيدات .

حضرت الكثيرات ، منهن الصغيرة الشأن ، ومنهن  
العظيمة المكانة ، وكانت الفضائل الصغيرة أجمل  
وأكثر مرحاً من كبريات الفضائل ، ولكن جميعهن



كان يبدو عليهن مظاهر الارتياح والغبطة ، ولكن يتحدثن في أدب وبشاشة مما هو جدير بصديقات تجمع بينهن صلوات القرابة والمعرفة .

ولحظ الكائن الأسمى أن هناك سيدتين فانتين فتقدم رب الدار من إحدى السيدتين ، وأعطاهما ذراعاً وسار بها إلى السيدة الأخرى .

وقال مشيراً إلى السيدة الأولى « الإحسان » !

ثم قال مشيراً إلى السيدة الثانية « عرفان الجميل » !

فمرت الفضيلتين الدهشة وهتتا ، وعجبت كل منهما من أمر صاحبتها ، فنذ بدء الخليقة - وقد مضى على ذلك زمان طويل - لم تلق إحداهما الأخرى ، وكان هذا أول لقاء .

وفي خاطرة « العامل والرجل ذى اليدين البيضاءين »

يبدو تأثر تورجنيف الطيب القلب من سوء التقدير وإهدار القيم :

#### محاورة

العامل : لماذا جئت زاحفاً إلينا ؟ وماذا تريد ؟

إنك لست واحداً ، منا إليك عنا !

الرجل ذو اليدين البيضاءين : ولكنى أيها الأخ

واحد منكم !

العامل : أهذا حق ؟ واحد منا ! بماذا تهرف ؟

انظر إلى يدي ! ألا ترى ما بهما من قذارة ؟ أن رائحة

كريمة تنبعث منهما - ويداك بيضاوان ، ما هذه

الرائحة التي تفوح منهما ؟

يعد ذو اليدين البيضاءين يديه ويقول للعامل

« شم يدي » .

العامل (وقد شم يديه) : شيء عجيب ، تفوح

منهما رائحة الحديد .

الرجل ذو اليدين البيضاءين : حقيقة أنهما تفوح

منهما رائحة الحديد ، لقد حملت القيود في يدي ست

سنوات .

العامل : ولم كان ذلك ؟

الرجل ذو اليدين البيضاءين : لأني كنت معنياً

بما فيه الخير لك ، ولأني كنت أريد لكم الحرية أيها

الجهلة ثرت على الذين يضطهدونكم . . ولذلك ألقوا

بى فى غيابة السجن .

العامل : ألقوا بك فى غيابة السجن ؟ ولكن من

سألك أن تثور ؟

خبرنى عن ذلك !

بعد مضى عامين

(العامل نفسه يخاطب عاملاً آخر) .

— اسمع يا بطرس ! . . . أتذكر فى الصيف

قبل الصيف الأخير ذلك الرجل ذا اليدين البيضاءين

الذى تحدث معك ؟

العامل الآخر : نعم أذكره . . ولماذا ؟

العامل الأول : يقولون إنه سيشتق اليوم - لقد

صدر الأمر بذلك .

العامل الآخر : هل عاد إلى الثورة .

العامل الأول : نعم عاد إلى الثورة .

العامل الآخر : حسن ، استمع لى يا ديمترى !

أتستطيع الحصول على جزء من ذلك الخيل الذى سيشتق

به ؟ إنهم يقولون إنه يجلب الحظ الحسن لمنزل الإنسان !

العامل الأول : أنت على الحق أيها الأخ بطرس ،

هذه فكرة طيبة ! » .

وفي خاطرة عنوانها « الرباعيتان » يقول تورجنيف

« كانت هناك مدينة قذرة أولع أهلها بالشعر ولعاً

شديداً إلى حد أنهم كانوا إذا مضت بضعة أسابيع ولم

تظهر قصيدة جيدة يعدون مثل هذا العقم الشعرى

كارثة عامة .

وفي مثل هذه المناسبات كانوا يرتدون ملابسهم

القديمية ويغطون رؤوسهم بالتراب ويجمعون جماعات

في الميادين العامة ، ويذرفون الدموع ، ويبدون تدمرهم  
الشديد من آلهة الشعر التي هجرهم .

وفي أحد هذه الأيام البائسة ظهر الشاعر الشاب  
يونبوس في أحد الميادين التي احتشد بها القوم الحزونون  
وسرعان ما اعتلى المنصة المعدة لهذا الغرض وأتى  
باشارات مفادها أنه يريد لقاء قصيدة .

فأمر الضابط الرومانيون المنوطون بالمحافظة على  
النظام بإشارة منهم الجمهور بالاصغاء ، وفوراً التزم  
الجمهور الصمت انتظاراً لسماع الشعر .

وبدأ يونبوس بصوت عال لم يخل من التغر يقول :  
أيها الأصدقاء ! أيها الرفاق ! يا غواة الشعر !  
ويا أنصار كل ما هو جميل وعذب ورشيق !  
لا تدعوا اليأس يغلبكم في هذه اللحظة الحزينة !  
إن اليوم السار قريب وسيحترق الضوء الضباب  
وتوقف يونبوس عن الكلام ، وكان الرد عليه من  
جميع أنحاء الميدان ضحيجاً من السخرية والاستهزاء .

وشخصت نحوه الوجوه وقد علاها الغضب  
وارتفعت السواعد منذرة مهددة .

وارتفعت الصيحات الغاضبة تقول « أهذا كل  
ما استطعت أن تقدمه لنا ؟ فليزل هذا النظام السخيف  
من المنصة ! وليتعد هذا الأحمق ، ارجموا هذا  
المهرج بالبيض المذر والتفاح المعطوب ! اعطونا  
حجارة ! نريد حجارة ! »

فأسرع يونبوس بالنزول من المنصة ، وانطلق  
من فوره إلى منزله ، ولكنه قبل أن يصل إلى المنزل  
سمع عاصفة من التصفيق الحامسي وهتافات الاعجاب  
والاستحسان .

وتملكته الدهشة ولكنه حاول أن يتحاشى المراقبة  
( لأنه من الخطر الشديد إثارة الجمهور الغاضب ) وعاد  
أدراجه إلى الميدان .

فإذا كان المنظر الذي أبصرته عيناه ؟

لقد رأى منافسه الشاعر يوليوس جالساً فوق درع  
ذهبي ومحمولاً فوق كواهل أفراد الشعب وقد ارتدى  
حلة أرجوانية وقد وضع أكليل الغار فوق جدائل  
شعره المتموجة ، وقد أخذت الجماهير حوله تصيح  
قائلة « الحمد ، الحمد ، الحمد للشاعر الخالد يوليوس !  
لقد واسانا في أحزاننا وطيب خاطرنا في كربتنا ! لقد  
جاد علينا بقصائد أحلى من الشهد المصفى وأعذب  
نعماً من أنغام الصنوج وأذكى رائحة من الورد وأصفى  
من زرقه السماء ! احمولوه منتصباً على الأعناق واطلقوا  
سحباً من دخان العطور حول رأسه الملهم وروحوا عليه  
بسعف النخيل وألقوا عند قدميه كل أمرار بلاد العرب  
الطيبة الرائحة ، الحمدله . »

فاقترب يونبوس من أحد هؤلاء المتحمسين وقال  
له « خبرني أيها الرفيق ما هي أبيات الشعر التي أدخل  
بها يوليوس السرور على قلوبكم ؟ وإني آسف لأنني  
لم أكن في الميدان حينما ألقى أبياته ! ففضل باعادتها  
على سمعي إذا كانت لا تزال في ذاكرتك . »

فأجاب الرجل قائلاً « وهل يمكن أن ينسى مثل  
هذا الشعر ؟ وماذا تظن بي ؟ استمع إلى واستمتع ،  
استمتع معنا !

لأنه استهلها هكذا « يا محبي الشعر » هذا الشاعر  
الموهوب .

« يا محبي الشعر ! ويا أيها الرفاق والأصدقاء !  
ويا هواة كل ما هو جميل ومحبوب وصادق !  
لا يغلبنكم اليأس في هذه اللحظة الحزنة !  
فالضوء السار آت ! وسيبدد النهار شمل الليل !  
فأرأيك في هذا الشعر ؟

فصاح يونبوس قائلاً « يا لله ! إنها أبيات الشعر  
التي نظمتها ، ولا بد أن يوليوس كان بين الجماعة حينما  
أنشدتها ، لقد سمعها وأعادها بتغيرات طفيفة في بعض  
الألفاظ . . وهي تغيرات لم تزدها حسناً »

فأجاب المواطن الذى سأله يونيوس وقد علت وجهه قفرة « آه ! إني أعرفك الآن . . فأنت يونيوس ، وإنك بين اثنتين ، فإما أنك حاسد أو جاهل . انظر ناحية واحدة فقط أيها البائس التعس الحظ ! لقد أجاد يوليوس التعبير حينما قال « والنهار سيبدد شمل الليل » .

ولكن قلت أنت مثل هذا الهراء « سيخترق الضوء الضباب » فأى ضوء ؟ وأى ضباب ؟

فبدأ يونيوس يقول « ولكن أليس القولان متشابهين . . » .

فاعترضه زميله المواطن قائلاً « إذا نطقت بكلمة أخرى فإننى سأدعو الجاهير ، وهى ستمزقك إرباً » . فرأى يونيوس أنه من الحزم اللباز بالصمت ، ولكن رجلاً متقدماً فى السن قد اشتعل رأسه شيئاً كان قد استمع عرضاً الحديث الذى دار بين المواطن

والشاعر ، فاقترب من الشاعر السيء الحظ ووضع يده على كتفه وقال له « يا يونيوس ! لقد عبرت عما اختلج فى نفسك ولكن فى غير الوقت المناسب ، وقد جاء هو بما ليس من عنده ولكنه جاء به فى الوقت المناسب ، ولذلك قد أصاب أما أنت فعزائك فى صدق النية وإخلاص الضمير » .

وبذل ضميره أقصى ما عنده لتسليته فى عزلته - ولكن فى الحق أنه لم يوفق التوفيق كله ، وفى أثناء ذلك وعلى مبعده منه بين الهتافات المدوية والاستمتاع بأشعة الشمس الذهبية الغلابة ، فى الحلة الأرجوانية اللامعة وحول جبينه الغار ، كان يوليوس يتقدم بين أمواج البخور الفياضة بخطوات وثيدة ، كأنه أحد القياصرة فى طريقه إلى حفلة التويج ، وكانت سعف النخل المستطيلة ترتفع وتنحنى أمامه على التوالى للتعبير عن الإعجاب الدائم المتجدد الذى يملأ قلوب زملائه المواطنين المأخوذين به .

# معجم الأدباء لياقوت الرومي

بقلم

الأستاذ إبراهيم الأبياري

## ياقوت

هو شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله . ولقد وهم ابن العماد الحنبلي صاحب الشذرات حين لقبه أبا الدر ( الدرى ) . وأبو الدر هذا ياقوت آخر ، واسمه هو الآخر ياقوت بن عبدالله ، وكان رومياً كما كان شاعراً ، وكانت وفاته سنة ٦٢٢ ببغداد ، أعنى أنه كان معاصراً لرجلنا ياقوت . وقد ترجم له ياقوت ، كما ترجم لياقوت آخر رومي الأصل ، كان نزيل الموصل وكان أديباً نحويّاً ، وكانت وفاته سنة ثمان عشرة وسمائة .

ولقد كان شهاب الدين من أصل رومي ، سبي صغيراً من بلاد الروم ، لا يدري أى بلد تلقاه وليداً . لم يذكر الذين أرخوا له شيئاً عن هذا ، واجتزأ ابن خلكان ( ٦٨١ هـ ) وهو أقدم من أرخوا له إذا استثنينا المستوفى الإربلي ( ٦٣٧ هـ ) والقفطي ( ٦٤٦ هـ ) وابن العديم ( ٦٦٠ هـ ) فقد ترجم له الإربلي في كتابه تاريخ إربل . يشير إلى ذلك ابن خلكان ، وهو يترجم لياقوت . غير أن هذا الكتاب بين ما نفتقد من كتب . ولم يورد القفطي لياقوت في كتابه إنباه الرواة غير تلك الرسالة التي بعث بها إليه ياقوت من الموصل عند وصوله

إليها هارباً من التتار ، يصف فيها حاله وما جرى له معهم . وخطبنا في كتاب المستوفى هو خطبنا في كتاب ابن العديم « بغية الطلب في تاريخ حلب » ، فلا يزال الكتاب يفقد أجزاء . والظن أن ابن العديم عرض لياقوت ، إذ كان ياقوت قد دخل حلب فيمن دخلها وبظاهاها كانت وفاته .

وابن خلكان حين يشير إلى مسقط رأس ياقوت يقول : وكانت ولادة ياقوت ببلاد الروم . ثم لا يسكت عن رد هذا الخبر إلى أصله فيقول : هكذا قاله ، وهو يعنى ياقوت نفسه .

وياقوت الذي سكت عن ذكر مكان مولده وأكبر الظن أنه كان يعرفه سكت عن ذكر ما بعد أبيه وأكبر الظن أنه كان لا يعرف من هذا النسب شيئاً ، فلقد سبي صغيراً كما مر بك ، ويكاد هذا السبي يقفنا موقف الشك في أبيه ، لا ندري أكان عبدالله حقاً ، إذ لو كانه لحال ذلك من أن يسبي صغيره ، أم كان حين سبي صغيره لا يزال رومياً غير مسلم يحمل اسماً غير عبدالله . ونعرف أن هذا الصغير حمل من بلده ، وبيع ببغداد ابتاعه رجل تاجر يعرف بعسكر بن أبي نصر إبراهيم الحموي ، كما يقول ابن خلكان ، وكان عسكر هذا



لا يحسن الخط، ولا يحذق غير التجارة، وحين اشترى هذا الصغير أراد أن يكمل به هذا النقص الذي يحس دفعه إلى الكتاب؛ ليتعلم القراءة والكتابة كي يفيد منه في ضبط تجارته .

وابن خلكان الذي يذكر هذا عن ياقوت يذكر غيره غير عازيه إلى متول عنه فيقول في صدر ترجمته لياقوت : الرومي الجنس ، الحموي المولد ، البغدادي الدار .

فقرأ هنا قد صرح بمكان مولده وجعله حياة . ونكاد نشك في أن هذه وقعت لابن خلكان - إن صححت أنها له - عن لبس جر إليه مولد المولى ، وهو عسكر بن أبي نصر ابراهيم ، فلقد كان مولده في حياة ، كما مر بك ، ولكن الثابت فيما رواه ابن خلكان أن هذا المولى عسكراً ابتاع ياقوت من أسواق بغداد ، وما كان قد عرفه من قبل .

وحيث شب ياقوت شيئاً وماز لم يرقه هذا الاسم الذي أطلقه عليه مولاه أو بائعه فيما نرجح ، وضاق به وسمى نفسه يعقوب . ولكن هذا الاسم الذي أحبه لم يشع ، وبقي يعرف بالاسم الذي لم يحبه . ولو لم يذكر ذلك له من أرخواله ما عرف شيء عن كراهية ياقوت لاسمه ورغبته في غيره . والمؤرخون الذين عرفوا هذا أخذوا بالشائع الجاري على الألسنة ، لم يقيموا وزناً لتلك الحقيقة ودرجوا على أن يذكره باسم ياقوت وان كانوا لم يهملوا أن يشيروا إلى ما كان .

ويبدو أن ياقوت حين بدل باسمه اسماً لم يبذل جهداً في صرف الناس عن قديم إلى جديد ، ولو أنه فعل لحول الألسنة إلى ما يريد لاسماً والزمن لم يكن قد امتد بهذا الاسم المكروه كثيراً .

والتجارة التي شغلت المولى شغلت العبد ، فكثرت أسفار ياقوت إلى كيش وعمان والشام ينبوع عن مولاه في تجارته . غير أن المولى سرعان ما جاني ياقوت ، فإذا هو لهذه الجفوة يعتقه ويحلى بينه وبينه ويبعده عنه .

ويخرج ياقوت عن مولاه وهو قتي في الثانية والعشرين من عمره . فلقد كان مولد ياقوت كما يذكر ابن خلكان سنة أربع أو خمس وسبعين وخمسمائة وكان عتق مولاه له وإبعاده عنه سنة ست وتسعين وخمسمائة .

وحيث خرج ياقوت عن ملك مولاه واستقل بأمره اشتغل بالنسخ ، ينسخ الكتب لقاء أجر يعيش به . ولقد فتح له النسخ الباب إلى القراءة فقراً ، وكان فيما قرأ شيئاً من النحو وشيء من اللغة .

ولم يصبر مولاه على مجافاته طويلاً ، فرق له وعاد إليه ، وأعطاه شيئاً ، وبعث به إلى كيش في تجارة له . وحين عاد ياقوت إلى بغداد حيث كان يسكن مولاه بزوجه وأولاده ، وجد هذا المولى قد فارق الحياة ، فاحتفظ ياقوت لنفسه بشيء وعاد بما بقي على زوج مولاه وأولاده وكان وفيّاً لهم سخياً عليهم .

وبهذا القدر الذي بقي في يد ياقوت أخذ يتاجر . ولكن تلك الفترة التي عاشها مستقلاً بأمره علمته جيداً فجعل الكتب تجارته وما نشك في أنه أفاد من هذه التجارة الجديدة إلى جانب الكسب المادي كسباً أدبياً ، وأنه أضاف إلى قراءاته قراءة ، وكان مما قرأ شيء من كتب الخوارج وأنست نفسه بما قرأ فإذا هو متحامل على علي بن أبي طالب متعصب في هذا التحامل .

ويخرج ياقوت إلى دمشق في سنة ثلاث عشرة وستمائة ، أي وهو في السابعة والثلاثين من عمره يزيد على ذلك قليلاً أو ينقص ، وهو يحمل إلى دمشق تجارة من كتب ، ويجلس في سوق من أسواقها يعرض مع الكتب ما قر في رأسه من رأى ضد علي بن أبي طالب ، وإذا هو يقع في مناظرة مع رجل يتعصب لعلي ويطول بينهما الكلام ، فإذا ياقوت ينجر إلى ذكر علي كرم الله وجهه بما لا يسوغ ، فيثور الناس عليه ثورة كادوا أن يقتلوه فيها غير أنه يسلم منهم ، ويخرج من دمشق مقلتماً بعد أن طلبه والى البلد ولم يقدر عليه . وكان خروجه

عن دمشق في جادى الآخرة من تلك السنة التي نزلها فيها أي سنة ثلاث عشرة وسبعمائة .

وحين فر ياقوت من دمشق قصد إلى حلب فوصلها خائفاً يترقب غير أنه لم يستقر به المقام طويلاً في حلب فتركها إلى الموصل ثم إلى إربل ، ومن إربل قصد إلى خراسان . وما عرج في تنقله هذا على بغداد لأنه كان يخشى أن يذيع عنه مناظره بدمشق - وكان بغدادياً - ما كان منه من تحامل على علي بن أبي طالب فيثور به أهل بغداد كما ثار به أهل دمشق ثورة يكون فيها حتفه .

وحين قر قرار ياقوت في خراسان أخذ يتجر في بلادها ، وطاب له المقام في مدينة مرو ، فاتخذها مستوطناً مدة ثم خرج عنها إلى نسا ومن نسا مضى إلى خوارزم . وفيها كان ياقوت مقياً بخوارزم خرج التتار وكان ذلك في سنة ست عشرة وسبعمائة ، فخرج هو ناجياً بنفسه بعد عناء كثير وكد كبير . وفي ذلك يقول ابن خلكان « فانهزم بنفسه ، كبعثه يوم الحشر من رمسه ، وقاسى في طريقه من المضايقة والتعب ما كان يكل عن شرحه إذا ذكره » .

وبعد أن ترك ياقوت خوارزم فاراً من وجه التتار وصل إلى الموصل ، وقد تقطعت به الأسباب وأعوزه دنى المأكل وخشن الثياب ، وأقام بالموصل مدة طويلة . وبعد ذلك انتقل إلى سنجان . ومن سنجان قصد إلى إربل - في رجب سنة سبع عشرة وسبعمائة . ومن إربل كانت رحلته الأخيرة إلى حلب ، فأقام بظاهرها في الخان إلى أن أدركته منيته في يوم الأحد المم العشرين من رمضان سنة ست وعشرين وسبعمائة وما كان قد جاوز الخمسين إلا بعامين أو ثلاثة .

ولقد مضى هذا الرجل دون أن يترك وراءه حاقداً أو حاسداً ، ويخيل إلى أنه لم يعش على تعصبه على علي بن أبي طالب الذي عرض له مستهل حياته ، إذ لم يذكر له

في هذا الصدد إلا تلك الحادثة الأولى في دمشق التي سقتها لك ، ثم إنه لم يعرض لشيء من هذا في تأليف من تواليفه . ولعل ما لقيه بعد تلك الحادثة من إرهاب رد الرجل إلى حب السلامة كما رده إلى النهج الذي لا خلاف حوله يرجو الآخرة مخلصاً خالصاً . وفي ذلك يقول في مقدمة كتابه الذي سنتحدث عنه : ولست أنكر أنى لو لزمت مسجدي ومصلاى ، واشتغلت بما يعود بعاقبة دنياى في أخراى لكان أولى ، وبطريق السلامة في الآخرة أحرى ولكن طلب الأفضل مفقود واعتماد الأحرى غير موجود وحسبك بالمرء فضلاً ألا يأتى محظوراً ولا يسلك طريقاً غروراً .

ويقول : وإنما تصدبت لجمع هذا الكتاب لسلطان أجنبي ، ولا قصور أرتجيه غير أنى راغب إلى الناظر فيه أن يترحم على ويعطف جيد دعائه إلى ، فذلك مالا كلفة فيه عليه ولا ضرر يرجع به إليه ، فر بما انتفعت بدعوته ، وفزت بما قد أمن هو من معرفته .

وهكذا كان ياقوت رجل أمن يحب السلامة في الدنيا ، ويرجو العاقبة في الآخرة ، من أجل ذلك خرج هذا الرجل من دنياه والناس يشنون عليه ، ويذكرون فضله وأدبه ، كما يقول ابن خلكان .

وفي الموصل كتب إلى القفطى على بن يوسف صاحب إنباه الرواة - وكان عندها وزير صاحب حلب - كتباً يصف فيها حاله وما جرى له مع التتار يقول فيها : فجاس خلال تلك الديار أهل الكفر والالحاد وتحكم في تلك الأستار أولو الزيف والعناد ، فأصبحت تلك القصور كالمحوة من السطور ، وأمست تلك الأوطان مأوى للأصدقاء والغربان ، يتجاوب في نواحيها البوم ، ويتناوح في أراجيحها الريح السموم ، يستوحش فيها الأنيس ، ويرثى لمصاها إبليس .

كأن لم يكن فيها أوانس كالدمى وإقبال ملك في بسالهم أسد

محمد بن محمود (٦٤٣ هـ) صاحب تاريخ بغداد في  
غلام تركي وقد رمدت عينه ، وعليها رفاثه. سوداء :

ومولّد للترك تحسب وجهه  
بدرأ يضيء سناه بالإشراق

أرخى على عينيه فضل وقاية  
ليرد فنتها عن العشاق

تا لله لو أن السوابق دونها  
نفذت فهل لوقاية من واق

وياقوت الذي استهوته الكتب فعمل ناسخاً مأجوراً  
ما إن ملك أن يجعلها حرفته بيعاً وشراء حتى فعل .  
وما نشك في أن هذا العمل أغرى ياقوت بأن يكون  
صاحب مكتبة وإذا هو حين ملك هذه المكتبة يتحرك  
للتأليف يغريه بذلك طبع وتدفعه سجية . وهو وإن كان  
تأليفاً أكثره من نوع الجمع والتبويب غير أنه شاق على  
من يعاينه يعوزه أول ما يعوزه جمع للمراجع التي  
تكون مادة للموضوع ، وليست هذه باليسيرة إلا على  
من اكتسب خبرة بالكتب مثل ياقوت فأصبح وراقاً  
من الوراقين .

ولقد مات ياقوت عن مكتبة لم تعرض المراجع  
التي كتبت عنه لوصفها ولكنها فيما يبدو كانت مكتبة  
تذكر يدلنا على ذلك أنه وقفها على مسجد الزيدي الذي  
كان يدرب دينار ببغداد، ولو أنها كانت شيئاً لا يذكر  
لتركها هملاً دون أن يوصى في أمرها بشيء .

كما يدلنا تسليمه هذه الكتب التي وقفها إلى الشيخ  
عز الدين أبي الحسن علي بن الأثير صاحب التاريخ  
الكبير ليحملها إلى هناك ، على أن هذه الكتب كانت  
قطعة من نفسه فلم يقنع بوقفها، وإنما شفع ذلك بتسليمها  
إلى من يأتمنه؛ ليضمن لها البقاء وليضمن للناس من بعده  
أن ينتفعوا بها وأن يذكره .

والناظر فيما ألف ياقوت يعرف أنه قرأ وحصل  
وأفاد من تحصيله فوائد تعز على من نشأ نشأته، وشغل

فن حاتم في جوده وابن مامة  
ومن أحنف إن عد حلم ومن سعد

تداعى بهم صرف الزمان فأصبحوا  
لنا عبرة تدمى الحشى ولن بعد

إلى أن يقول : وجملة الأمر أنه لولا فسحة في  
الأجل لعز أن يقال : سلم البائس أو وصل ويصفق عليه  
أهل الوداد صفقة المغبون وألحق بألف ألف ألف  
مالك بأبدي الكفار . أو يزيدون ، وخلف خلفه جل  
ذخيرته ومستمد معيشتته .

تنكرني دهرى ولم يدر أنني

أعز وأحداث الزمان تهون

وبات يريني الخطب كيف اعتداؤه

وبت أريه الصبر كيف يكون

وكان ياقوت في جوابه هذا يريد من علي بن يوسف  
للوزير أن يمد إليه يد العون، ويعوضه بعض ما أصيب  
وذلك حيث يقول في آخرها : « والمملوك يتيقن أنه  
لا يتفق لهذا القدر الذي مضى إلا النظر إليه بعين الرضى  
ولرأى المولى الوزير الصاحب كهف الورى في المشارق  
والمغارب فيما يلاحظه منه بعادة مجده مزيد مناقب  
ومراتب والسلام .

والذي نعلمه أن ياقوت لم يقدم إلى حلب إلا مستهل  
ذى القعدة سنة ست وعشرين وسبعمائة وهي السنة التي  
مات فيها ، لا ندري هل كان ذلك لتأخر الوزير في  
الرد عليه أم أن خطاب ياقوت إليه كان قبل ذلك  
بقليل .

وياقوت الذي عرفت أنه نائر، فيما سقنا إليك من  
رسالته، كان شاعراً معدوداً من شعراء عصره ذكره  
أبو البركات مبارك بن أبي بكر بن الشعار الموصلى  
(٦٥٤ هـ) في كتابه « عقود الجمان في شعراء الزمان »  
ودون له شعراً منه ما رواه عن ابن النجار أبي عبدالله

غوثنجن ( ١٨٤٦ ) في مجلد يزيد على خمسمائة صفحة .

( هـ ) الأدب :

٧- أخبار المتنبي . ذكره ابن خلكان ولم يذكره حاجي خليفة وإن كان قد ذكر كتاباً بهذا الاسم نسبة إلى أبي الفتح عثمان بن عيسى البلطي المتوفى سنة تسع وتسعين وخمسمائة .

٨- معجم الشعراء . ذكره ابن خلكان مرة بهذا الاسم ومرة باسم أخبار الشعراء المتأخرين والقدماء كما ذكره حاجي خليفة وقال : جمع فيه المتقدمين والمتأخرين ، ورتبه على اثنين وأربعين جزءاً على حروف التهجى ومن هذا الوصف الذى عقب به حاجي خليفة يتبين أن الاسمين اللذين ذكرهما ابن خلكان لمسمى واحد .

٩- عنوان كتاب الأغاني . ذكره ابن خلكان ولم يعرف به .

وبعد هذه الكتب كلها تأتى موسوعته الخالدة :

١٠- معجم الأدباء .

ذكره ابن خلكان مرة باسم إرشاد الألباء إلى معرفة الأدباء فقال : وصنف كتاباً سماه إرشاد الألباء إلى معرفة الأدباء ، يدخل فى أربع جلود كبار ذكر فى أوله . قال : ثم مضى ينقل شيئاً من أول الكتاب . ثم قال بعد هذا : ومن تصانيفه أيضاً كتاب معجم البلدان وكتاب معجم الشعراء وكتاب معجم الأدباء .

ولم يشر ابن خلكان إلى أن كتاب معجم الأدباء كتاب آخر غير إرشاد الألباء ، وفى هذا اللبس وقع حاجي خليفة فذكر الكتاب مرتين : مرة باسم معجم الأدباء ومرة باسم إرشاد الألباء ، ولم يشر هو الآخر إشارة تعقيب . وذكره جورجى زيدان فى كتابه تاريخ آداب اللغة العربية ( ٣ : ٩٧ ) باسم معجم الأدباء ثم قال : أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب .

شغله ، فلقد قرأ التاريخ ، فشارك فيه مؤرخاً . ونظر فى الأنساب فخلف فيها أثراً . ونال من اللغة حظاً فلم يشأ إلا أن أن يملى بقدر ما نال ، ولأن له الأدب وطاع فترك فيه أكثر من كتاب منها أمهات تعد مراجع ، واستهواه حديث البلدان فجمع فيه مؤلفاً هو عمدة الباحثين وإليك تفصيل ذلك :

( أ ) التاريخ . ولياقوت فيه :

١- المبدأ والمآل . ذكره ابن خلكان وكذلك ذكره حاجي خليفة دون أن يعرف به .  
٢- كتاب الدول . ذكره ابن خلكان كما ذكره حاجي خليفة ولم يعرف به هو الآخر .

( ب ) الأنساب . ولياقوت فى هذا الباب :

٣- المقتضب . وهو فى ذكر أنساب العرب ، ذكر ذلك ابن خلكان كما ذكره حاجي خليفة . ولم يعرض ابن خلكان ، كما لم يعرض حاجي خليفة إلى أن هذا الكتاب أعنى المقتضب اقتضاب لكتاب جمهرة النسب لابن هشام الكلبي . وبادار الكتب المصرية منه مخطوطة .

( ج ) اللغة :

٤- مجموع كلام أبي على الفارسي . ذكره ابن خلكان .

( د ) البلدان :

٥- معجم البلدان . ذكره ابن خلكان وكذلك ذكره حاجي خليفة . والكتاب مطبوع طبعين الأولى فى ليبسك ( ١٨٦٦ - ١٨٧٠ ) فى أربعة مجلدات كبار منها مجلدان للفهارس والحواشى والثانية فى مصر ( ١٩٠٩ ) فى ثمانية مجلدات .

٦- المشترك وضعاً ، المفرق صقلاً - ذكره ابن خلكان وكذلك ذكره حاجي خليفة . والكتاب فى ذكر البلاد المتشابهة اسماً ، المختلفة موقعاً . وهو مطبوع فى



وبهذا الاسم الأخير جاء في فهرس دار الكتب المصرية ( ٥ : ٢٠ ) الذي ذكر الكتاب بهذا الاسم ثم استطراد يقول : المعروف باسم : معجم الأدباء وطبقات الأدباء ، وأبناء أبناء الزمان .

وإذا عدنا إلى ياقوت في آخر مقدمته لهذا الكتاب وجدناه يقول : وقد سميت هذا الكتاب : إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب ، ولا يزيد على هذا شيئاً .

وهذه البليلة حول اسم هذا الكتاب - فيما أرى - مصدرها ابن خلكان . ففي ظني أن الكتاب ، أعني كتاب معجم الأدباء ، لم يقع له على الرغم من قرب عهده بالمؤلف ، فلقد كانت وفاة ابن خلكان سنة ٦٨١ هـ أي بعد وفاة ياقوت بنحو من خمس وخمسين عاماً ، ثم أنه لم يقدر له - أي ابن خلكان - أن يجتمع بياقوت كما يصرح بذلك في آخر ترجمته له حيث يقول : ولم يقدر لي الاجتماع به .

فابن خلكان كما نرى لم يلتق بياقوت وهو فيما نرى نقل عنه مما ورد فيما بين يديه وسمع شيئاً . وكان هذا الشيء الخاص بالكتب مما سمعه ابن خلكان فهو حين يتحدث عنها يقول « ثم ذكر » وهو يعني ياقوت .

ولم يخطئ الذين سمو الكتاب هذه التسميات المختلفة ، فكلها تصاح عناوين له . وأولى بالكتاب بعد أن سماه صاحبه باسم صريح لا شك فيه أن يحمل هذا الاسم وهو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب .

ولا ندري لم اختار له ياقوت هذا الاسم الذي يشعر بأن الكتاب لا يضم إلا تراجم أدباء على حين يقول ياقوت في مقدمته للكتاب : وجمعت في هذا الكتاب ما وقع إلى من أخبار النحويين واللغويين والنسابين والقراء المشهورين والإخباريين والمؤرخين والوراقين المعروفين ، والكتاب المشهورين ، وأصحاب الرسائل المدونة وأرباب الخطوط المنسوبة والمعينة وكل من صنّف في الأدب تصنيفاً أو جمع منه تأليفاً .

فأنت ترى أن الكتاب بهذا الوصف الذي ألزم ياقوت به نفسه موسوعة جامعة لفنون شتى ، الأدب فن منها ، وهي بهذا خليقة باسم من بين الأسماء التي أضفاها فهرس دار الكتب على الكتاب وهو أبناء أبناء الزمان .

غير أن ياقوت يعود فيقول في مقدمة الكتاب : « وكنت قد شرعت عند شروعي في هذا الكتاب أو قبله في جمع كتاب في أخبار الشعراء المتأخرين والقدماء ونسجتها على هذا المنوال ، وسبكتها على هذا المثال في الترتيب والوضع والتبويب ، فرأيت أكثر أهل العلم المتأدبين والكبراء المتصدرين لا تخلو قرائحهم من نظم شعر وسبك نثر فأودعت ذلك الكتاب - يعني معجم الشعراء - كل من غلب عليه الشعر فدون ديوانه ، وشاع بذلك ذكره وشأنه ، ولم يشهر برواية الكتب وتأليفها ، والآداب وتصنيفها وأما من عرف بالتصنيف واشتهر بالتأليف وصحت روايته وشاعت درايته وقل شعره وكثر نثره ، فهذا الكتاب عشه ووكره » .

فهو بهذا قد ألقى ضوءاً على هذه التسمية ، وبهذا الضوء نرى أن تلك التسمية لا غبار عليها ، وأنها أولى أن يشيع بها الكتاب ويعرف بها . ولا ندري هل كان ابن خلكان هو واضع اسم معجم الأدباء لهذا الكتاب ، حملاً على معجم الشعراء ، على أن هذا خاص بالشعراء وذلك خاص بالأدباء ، ثم هل كان هو أيضاً واضع إرشاد الألبا ، إلى معرفة الأدباء استثناساً بما انتهى إليه سماعاً حول اسم هذا الكتاب ولكن ثمة اسمان جديان أضافهما فهرست دار الكتب وهما طبقات الأدباء ثم أبناء أبناء الزمان .

والاسم الأول منهما تسمية بالمعنى فيما يبدو فثمة كتابان جامعان للأدباء ، هذا الكتاب وكتاب ثان لابن الأنباري ( ٥٧٧ هـ ) وقد جمعتهما حاجي خليفة تحت

اسم طبقات الأدباء مع أن اسم كتاب ابن الأنباري نزهة الألبا واسم كتاب ياقوت ارشاد الأريب .

ولعل فهرست دار الكتب استقى هذا الاسم طبقات الأدباء من هذا المرجع أعني كشف الظنون الذي استقاه هو الآخر من المراجع الأولى التي عرضت لهذا التقسيم .

أما عن التسمية الثانية، أعني أبناء أبناء الزمان، فلا ندرى مصدرها وإن كنا نشك في أن ثمة ملايسة بين هذا الاسم واسم كتاب ابن خلكان وفيات الأعيان وأبناء أبناء الزمان . فأنت ترى أن هذا الاسم هو المقطع الثاني من كتاب ابن خلكان ، وهو بكتاب ابن خلكان ألصق وذلك الكتاب عام بجميع الناثرين والشعراء وغير الناثرين وغير الشعراء ، أما ياقوت فهو خاص بفتحة يغلب نثرها على شعرها لهذا كان تسميته باسم أبناء أبناء الزمان تسمية غير موائمة ، لا تقع على لسان مؤلف واع مثل ياقوت .

ولقد كان ياقوت منذ طعم الأدب مغرماً بأخبار العلماء وأبناء الأدباء ، جاد في البحث عن نكت أقوالهم فما ترك في ذلك تصنيفاً شافياً ولا تأليفاً كافياً كما يقول ياقوت .

ولقد عرض ياقوت بعد هذا في مقدمته للذين سبقوه في هذا الميدان تأليفاً يصف أعمالهم فيقول :

« على أن جماعة من العلماء والأئمة القدماء أصحاب كتب التراجم أعطوا ذلك نصيباً من عنايتهم وأقرأ ، فلم يكن عن صبح الكفاية سافراً ، كأني بكر محمد ابن عبد الملك التاريخي . وأرى أنه أول من أعارهم طرفه وسود في تبييض أخبارهم صحفه (١) . لأنه قال في مقدمة كتابه : وقد اجتهد أبو العباس محمد بن

(١) ذكره ابن النديم وذكر له كتاباً اسمه : المقتبس الكبير في أخبار النحاة

مؤيد الأزدي وأبو العباس أحمد بن يحيى الشيباني (١) (١٩١ هـ) في مثل ما أودعناه كتاباً من أخبار النحويين هذا مع أن كتابه - يعنى كتاب التاريخي - صغير الحجم قليل التراجم (٢) ، محشواً بالوادرات التي رووها لا يختص بأخبارهم أنفسهم . ثم ألف بعد في هذا الأسلوب أبو محمد عبدالله بن جعفر بن درستويه (٣٤٧ هـ) كتاباً لم يقع إلينا (٣) .

ثم صنف فيه أبو عبيدالله محمد بن عمران المرزباني (٤) (٣٨٤ هـ) كتاباً كبيراً على عادته في تصانيفه إلا أنه حشاه بما رووه وملاه بما وعوه فينبغي أن يسمى مسند النحويين وقد وقعت على هذا الكتاب وهو تسعة عشر مجلداً ونقلت فوائده إلى هذا الكتاب مع أنه أيضاً قليل التراجم بالنسبة إلى كبر حجمه .

ثم ألف فيه أبو سعيد الحسن بن عبدالله بن المرزبان السيرافي (٥) (٣٦٨ هـ) كتاباً صغيراً في نخاة البصرة نقلنا أيضاً فوائده إلى هذا الكتاب .

ثم جمع في ذلك أبو بكر محمد بن حسن الاشيبلي الزبيدي (٦) (٣٧٩ هـ) كتاباً لم يقصر فيه ، وهو أكثر هذه الكتب فوائده وأكثرها تراجم وفرائض . وقد نقلنا فوائده أيضاً إلى هذا الكتاب .

(١) هو : ثلث إمام الكوفيين في النحو واللغة وقد ذكر له ابن النديم كتاباً ولم يذكر له كتاباً في أخبار النحاة كما ترجم له الزبيدي في كتابه ، نزهة الألبا ولم يذكر له هو الآخر كتاباً في هذا الموضوع .

(٢) يذكر ياقوت في مقدمته أن كتابه التاريخي كان يشتمل على ثلاث وعشرين ترجمة نقل هو زبدها .

(٣) ذكر له ابن النديم كتاباً في أخبار النحويين ولم يذكره حاجي خليفة .

(٤) ذكر له ابن النديم كتاباً في أخبار النحويين اسمه المقتبس في أخبار النحويين البصريين .

(٥) ذكر له ابن النديم كتاباً في أخبار النحويين ومن الكتاب نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية باسم طبقات النحاة البصريين .

(٦) ومن الكتاب مصورة بدار الكتب المصرية .

ثم ألف فيه القاضى أبو المحاسن الفضل بن محمد ابن مسعر ( ٤٤٣ هـ ) كتاباً لطيفاً نقلنا فوائده<sup>(١)</sup>.

ثم ألف فيه على بن فضال المحاشعى ( ٤٧٩ هـ ) كتاباً وسماه شجرة الذهب فى أخبار أهل الأدب<sup>(٢)</sup> وقع إلى منه شىء فوجدته كثير التراجم إلا أنه قليل الفائدة لكونه لا يعنى بالأخبار ولا يعبأ بالوفيات والأعمار.

ثم ألف فيه الكمال عبد الرحمن بن محمد بن الأنبارى ( ٥٧٧ هـ ) كتاباً سماه نزهة الألبا فى أخبار الأدبا<sup>(٣)</sup> نقلنا فوائده أيضاً .

فها نحن هؤلاء نرى أن ياقوت كان معنياً بأخبار النحاة أى الأدباء كما صرح بذلك ابن الأنبارى فى تسمية كتابه فقال : نزهة الألبا فى صفات الأدبا ، أى النحاة .

كما نرى أن ياقوت كان معتمده تلك الكتب التى ذكرها وإن لم يرضها ، ولعل برمه بها هو الذى حفزه إلى هذا التأليف ، كما يستفاد من تعليقه عليها .

غير أننا نلاحظ أن ياقوت وهو يسرد المؤلفين نقل عنهم على التوالى يذكر المرزبانى وكانت وفاته سنة ( ٣٨٤ هـ ) قبل السيرافى وكانت وفاته سنة ( ٣٦٨ هـ ) وقبل الزبيدى وكانت وفاته سنة ( ٣٧٩ هـ )

ولعل هذه من أخطاء الذين وقفوا على طبع الكتاب لا من أخطاء ياقوت ، فلم ينبهوا إلى ورود هذه الفقرة الخاصة بالمرزبانى متقدمة عن مكانها .

وبعد هذا يضى ياقوت بين منهجه فيقول :  
« وجمعت فى هذا الكتاب ما وقع إلى من أخبار النحويين واللغويين والنسابين والقراء المشهورين

(١) ترجم له ياقوت وذكر له كتاباً اسمه تاريخ النحاة .  
(٢) سماه ياقوت وهو يترجم له ، شجرة الذهب فى معرفة أئمة الأدب .  
(٣) الكتاب مطبوع واسمه نزهة الألبا فى طبقات الأدبا .

والإخباريين والمؤرخين - إلى آخر ما أوردنا له قبل . فهو على هذا التوسع الذى بسطه قاصر جمعه على فئة بعينها هى الفئة المتأدبة أو ما يغلب نثره على شعره - تاركاً من غلب شعره على نثره إلى كتاب آخر هو معجم الشعراء الذى تقدم ذكره .

وإلى جانب هذا القدر الذى استقى ياقوت أخباره من كتب الذين سبقوه وألسنة الرواة مع تحوير وتعديل ومزيد ، جانب آخر ضمه ياقوت إلى تأليفه هذا وهو تراجم من لقيهم أو من لقي من لقيهم . وفى ذلك يقول ياقوت .

فأما من لقيته أو لقيت من لقيه فأورد لك من أخباره وحقائق أموره ما لا أترك لك بعده تشوقاً إلى شىء من خبره ، وأما من تقدم زمانه وبعد أوانه فأورد من خبره ما أدت الاستطاعة إليه ، ووقفنى النقل عليه فى تردادى إلى البلاد ، ومخالطى للعباد ، وهو بعد هذا كان يوثر التخفف من الأسانيد الطويلة دون القصيرة لا يهمل إثبات الوفاة والمولد وذكر التصانيف وسوق المستحسن من الأخبار وطرف من الأشعار وسرد نسب من يترجم له لا يعمد فى كل ما يسوق إلى الإطالة بل يميل إلى الإيجاز غير الخجل .

ثم هو لم يهمل الإشارة إلى المرجع الذى ينقل عنه إذا كان هذا النقل من كتاب معول عليه يؤيد بذلك نقله .

وقد رتب ياقوت كتابه على حروف الهجاء التزم ذلك فى أسماء الأشخاص ، ثم فى أسماء آبائهم فان اتفق الاسم واسم الأب قدم من تقدمت وفاته على من تأخرت .

إلا أنه على هذا لم يلتفت إلى صدر الكنى فيمن عرفوا بكناهم ، أعنى أنه لم ينظر إلى لفظى ابن وأب بل نظر إلى ما بعدهما فأبو بكر بن عياش يترجم له فى رسم بكر وأبو ثروان العكلى يترجم له فى رسم ثروان .

وهذا يؤكد ما في الكتاب من نقص لا زال إلى اليوم ضالة الباحثين .

وقد أشار إلى شيء من هذا الناشر الأول لهذا الكتاب مرجليوث إذ لم يعتمد في نشره لهذا الكتاب إلا على نسخة وقعت لمكتبة « بريل » سنة ١٨٨٢ متأخرة النسخ مليئة بالخطأ والاضطراب . وقد اعترف الناشر في مقدمته لطبعته أنه اعتمد على المراجع التي نقلت عن ياقوت مثل الصفدى في كتاب الوافى بالوفيات والكتبي في فوات الوفيات ، والموسوى في كتابه روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ، كما استعان بالكتب التي نقل عنها ياقوت وقد وضع لها ثبناً في آخر طبعته .

وهذه الطبعة في سبعة مجلدات طبعت في القاهرة مطبعة هندية في نحو سنة ١٩٠٧ مع الجزء الأول منها مقدمة بالإنجليزية للأستاذ مرجليوث وبآخرها فهرس لأسماء الرجال وآخر لأسماء الكتب التي أخذ عنها ياقوت .

وقد راجع هذه الطبعة المرحوم الشيخ إبراهيم اليازجى راجع نحو نصف الكتاب ثم أدرسته منيته ( ١٩٠٦ م ) فراجع النصف الباقي نسطاس الحمصى صاحب كتاب تاريخ النقد في الأدب العربى ، وقد أفاد الناشر من ملاحظات لبعض الأدباء منهم جورجى زيدان ، والشيخ عبدالعزيز جاويش ، والشيخ محمد حسنين الغمراوى . ثم أعاد الناشر طبعه ثانية لنقاد الطبعة الأولى ، وكان قد وقع له كتاب الزبيدى في الطبقات مطبوعاً كما وقع له تاريخ دمشق ونشوار المحاضرة للتوخى وكلها تحوى نصوصاً جاءت في ياقوت . كما أمده آندرروز والآب انستاس الكرملى ببعض ملاحظات استدركها . كما جمع له أحمد زكى باشا تراجم لم يسبق نشرها .

وما قصد فيما جمع ياقوت أدباء قطر ولا علماء عصر ولا أقليم معين ولا بلد معين ؛ بل نراه جمع للبصريين والكوفيين والبغداديين والخراسانيين واليمنيين والمصريين والشاميين والمغربيين وغيرهم على اختلاف البلدان وتفاوت الأزمان .

وقد مهد ياقوت لكتابه بفصلين : أولهما في فضل الأدب وأهله ، وضم الجهل وحمله ، وثانيهما في فضيلة علم الأخبار ساق في كل منهما كلاماً مأثوراً ونتاجاً وأخباراً .

غير أنا نقرأ له في مقدمته : وأفردت في آخر كل حرف فصلاً أذكر فيه من اشتهر بلقبه على ذلك الحرف من غير أن أورد شيئاً من أخباره فيه إنما أدل على اسمه واسم أبيه ليطلبه في موضعه .

وهو يعنى بهذا أن يذكر في عقب حرف الصاد مثلاً الصولى ليرد الباحث إلى ابراهيم بن العباس ، والصباى ليرد الباحث إلى إبراهيم بن هلال وهكذا . ولكننا لم نجد له في الكتاب المجموع بين أيدينا شيئاً من هذا .

ثم نقرأ له في مقدمته : وابتدأته بفصل يتضمن أخبار قوم من متخلفى النحويين والمتقدمين الجبهوليين . وهو يعنى شيئاً مما ضمه مثل : أخبار النحويين للنجيرى ابراهيم بن عبدالله ( القرن الرابع الهجرى ) وأخبار النحويين لأبى سعيد السيرافى ، وأخبار النحويين للتاريخى أبى بكر محمد بن عبد الملك ، وقد عقد ابن النديم لذلك فصلاً تحت عنوان الكتب القديمة في أخبار النحويين .

ولكننا نرى الكتاب الذى بين أيدينا يبدأ بآدم الهروى « القرن السادس الهجرى » وفق ما رسم ياقوت لكتابه أن يكون على حروف الهجاء ، ثم يمضى على هذا الترتيب إلى حرف الباء .



بكل هذا انتفع الناشر في طبعته الثانية التي ظهرت فيما بين سنتي ١٩٢٥ و ١٩٢٧ والتي طبعت بمطبعة هندية بالقاهرة أيضاً .

ويضم الكتاب نحواً من ١٠٤١ ترجمة منهم :

الشيبياني إبراهيم بن سعدان بن حمزة ، والنجيري إبراهيم بن عبدالله ، ونفطويه إبراهيم ابن محمد ، والصابي إبراهيم بن هلال ، والحصري القيرواني إبراهيم بن علي ، واليزيدي إبراهيم بن يحيى بن المبارك وبديع الزمان الهمزاني أحمد بن الحسين ، وجحظة البرمكي أحمد بن جعفر ، والدينوري أحمد بن داود ، وابن رشيق الأندلسي أحمد ، وأبو العلاء المعري أحمد بن عبدالله بن سليمان ، والرماني أحمد ابن علي ، وابن فارس أحمد اللغوي ، وابن ثوبان الكاتب أحمد بن محمد ، ومسكويه أحمد بن محمد ، والثعلبي النيسابوري أحمد بن محمد ، والبلاذري أحمد بن يحيى ، وثعلب أحمد بن يحيى أبو العباس ، وابن اللدائي أحمد بن يوسف ، وإسحاق بن إبراهيم الموصلي ، والجواليقي إسحاق بن موهوب ، والبيهقي إسماعيل بن الحسن ، والفارابي إسماعيل بن حماد ، والوزير صاحب ابن عباد إسماعيل ، والإسكافي الحسن بن علي ، وابن حمدون الكاتب الحسن بن محمد ، والصنعاني النحوي الحسن بن محمد ، وابن خالويه الحسن بن أحمد ، والآمدي اللغوي الحسين ابن سعد ، والحسين بن مطير الأسدي ، وابن القلانسي حمزه بن أسد ، وحميد بن ثور الهلالي ، والخليل بن أحمد الفراهيدي ، والزبير بن بكار ، وحيص بيص الشاعر سعد بن محمد ، والأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة ، والسجستاني سهل بن محمد ، والرابعي صاعد بن الحسن بن عيسى ، وابن السراج طالب بن محمد ، والرياشي العباس بن الفرغ وابن جني أبو الفتح عثمان ، وابن القطاع علي بن جعفر ، والكسائي علي بن الحسن ، وأبو الفرغ

الأصبهاني علي بن الحسين ، والكسائي علي بن حمزه ، والأخفش الصغير علي بن سليمان ، والرابعي علي بن عيسى بن الفرغ ، وابن العميد أبو الفتح علي بن محمد ، وأبو حيان التوحيد علي بن محمد بن العباس وابن خروف الأندلسي علي بن محمد ، والمنجم علي ابن هارون ، وابن البواب علي بن هلال ، وابن العديم عمر بن أحمد ، والجاحظ عمرو بن بحر ، وسيبويه النحوي عمرو بن عثمان ، والحريري القاسم ابن علي ، والأبباري القاسم بن محمد ، والغندجاني محمد بن أحمد ، وابن الأهرابي محمد بن زياد ، وابن القوطية محمد بن عبد العزيز ، والمبرد محمد بن يزيد ، والجواليقي موهوب بن أحمد ، والأخفش هارون ابن موسى ، وابن الشجري هبة الله بن علي البغدادي ، وابن السكيت يعقوب بن إسحاق ، والشتمري يوسف ابن سليمان .

لا ندرى كم ترجمة يفقدها الكتاب بعد هذا إذ لم يشر ياقوت إلى جملة من ترجم لهم غير أن الناقلين عن ياقوت قد دلونا على هذا النقص والإلمام به محتاج إلى عناء كثير وقد لا ينتهي إلى معرفة . فلقد يكون هؤلاء الناقلون ذكروا شيئاً وأهملوا شيئاً .

ثم طبع الكتاب طبعة ثالثة بالقاهرة أيضاً من بين مطبوعات دار المأمون في سنة ١٩٣٦ بمطبعة عيسى الحلبي وخرجت هذه الطبعة باسم أحمد فريد رفاعي في عشرين جزءاً لا تزيد عن سابقها غير كلمة الاهداء لرفاعي ثم تعريف بالناشر الأول مرجليوث ثم هي بعد هذا تتميز بالشكل الكامل .

ولإليك ترجمتين أولاهما للتونخي من رجال القرن الثاني الهجري في ترجمته للسابقين له تكشف لك عن نمط ياقوت .

والثانية لرجل من المعاصرين لياقوت وهو القفطي وهذه هي الترجمة الأولى تلقي ضوءاً عن تناول ياقوت لأخبار المعاصرين .

## أحمد بن إسحاق بن البهلول

ابن حسان بن سنان ، أبو جعفر التنوخي ، أنباري الأصل ، ولي القضاء بمدينة المنصور عشرين سنة ، ومات لإحدى عشرة ليلة بقيت من شهر ربيع الآخر سنة إحدى وثلاثين ومائتين ، عن ثمان وثمانين سنة . قال أبو بكر الخطيب : وحدث حديثاً كثيراً ، وكان عنده عن أبي لهب محمد بن العلاء حديث واحد ، وروى عنه الدار قطني ، وأبو حفص بن شاهين ، والمخلص ، وجماعة ، وكان ثقة ، قال : وذكر طلحة بن محمد بن جعفر في تسمية قضاة بغداد .

أحمد بن إسحاق بن البهلول ، عظيم القدر ، واسع الأدب ، تام المروءة ، حسن الفصاحة ، حسن المعرفة بمذهب أهل العراق ، ولكن غلب عليه الأدب ، وكان لأبيه إسحاق مسند كبير حسن ، وكان ثقة ، وحمل الناس عن جماعة من أهل هذا البيت ، منهم البهلول بن حسان ، ثم ابنه إسحاق ، ثم أولاد إسحاق .

ولم يزل أحمد بن إسحاق على قضاء المدينة من سنة ست عشرة وثلاثمائة ، ثم صرف ، وكان بيناً في الحديث ، ثقة مأموناً ، جيد الضبط لما حدث به ، وكان مفتياً في علوم شتى ، منها الفقه على مذهب أبي حنيفة وأصحابه ، وربما خالفهم في مسائل يسيرة ، وكان تام العلم باللغة ، حسن القيام بالنحو على مذهب الكوفيين ، وله فيه كتاب ألفه ، وكان تام الحفظ للشعر القديم والحديث والأخبار الطوال والسر والتفسير ، وكان شاعراً كثيراً الشعر جدا ، خطيباً ، حسن الخطابة والتفوه بالكلام ، لسنا صالح الخط في الترسل والمكاتبة والبلاغة في المخاطبة ، وكان

ورعاً متخشناً في الحكم تقلد القضاء بالأنبار ، وهيت ، وطريق الفرات ، من قبل الموفق بالله الناصر لدين الله ، في سنة ست وسبعين ومائتين ، ثم تقلد للناصر دفعة أخرى ، ثم تقلد للمعتضد ، ثم تقلد بعض كور الجبل للمكتفي ، في سنة اثنتين وتسعين ومائتين ، ولم يخرج إليها ، ثم قلده المقتدر بالله في سنة ست وتسعين ومائتين بعد فتنة ابن المعتز القضاء بمدينة المنصور من مدينة السلام ، وطسوج قطربل ومسكن ، والأنبار ، وهيت ، وطريق الفرات ، ثم أضاف له إلى ذلك بعد سنين القضاء بكور الأهواز مجموعة ، لما مات قاضيها إذ ذاك محمد بن خلف المعروف بوكيع ، فما زال على هذه الأعمال إلى أن صرف عنها في سنة سبع عشرة وثلاثمائة .

وحدث أبو نصر يوسف بن عمر بن القاضي أني عمر محمد بن يوسف قال : كنت أحضر دار المقتدر بالله وأنا غلام حدث بالسواد مع أبي الحسين ، وهو يومئذ قاضي القضاة ، فكنت أرى في بعض المواكب القاضي أبا جعفر يحضر بالسواد ، فإذا رآه أبي عدل إلى موضعه فجلس عنده ، فيتذاكران الشعر والأدب والعلم ، حتى يجتمع عليهما من الخدم عدد كثير ، كما يجتمع على القصاص استحساناً لما يجري بينهما ، فسمعت يوماً وقد أنشد بيتاً لا أذكره الآن ، فقال له أبي : أيها القاضي ، إنني أحفظ هذا البيت بخلاف هذه الرواية ، فصاح عليه صيحة عظيمة وقال : أسكت ، ألي تقول هذا ؟ أنا أحفظ لنفسى من شعري خمسة عشر ألف بيت ، وأحفظ للناس أضعاف ذلك وأضعافه وأضعافه ، يكررها مراراً .

وفي رواية ابن عبد الرحيم عن التنوخي قال : قال له هات ، ألي تقول هذا ؟ وأنا أحفظ من شعري نيفاً وعشرين ألف بيت ، سوى ما أحفظه للناس ، قال : فاستحي أبي منه لسنه ومحلّه وسكت . قال :

وحدثني القاضي أبو طالب محمد بن القاضي  
أبي جعفر بن البهلول قال : كنت مع أبي في جنازة  
بعض أهل بغداد من الوجوه ، وإلى جانبه في الحق  
جالس أبو جعفر الطبري ، فأخذ أبي يعظ صاحب  
المصيبة ويسليه ، وينشده أشعاراً ، ويروي له أخباراً ،  
فداخله الطبري في ذلك ، وذئب معه ، ثم اتسع الأمر  
بينهما في المذاكرة ، وخرجا إلى فنون كثيرة في  
الأدب والعلم استحسنا الحاضرون ، وعجبوا منها ،  
وتعالى النهار وافترقنا ، فلما جعلت أسير خلفه قال  
يا بني : هذا الشيخ الذي داخلنا اليوم في المذاكرة  
من هو ؟ أتعرفه ؟ فقلت : يا سيدي كأنك لم تعرفه ؟  
فقال : لا . فقلت : هذا أبو جعفر محمد بن جرير  
الطبري ، فقال : انا لله ، ما أحسنت عسرتي يا بني ،  
فقلت : كيف يا سيدي ؟ فقال : ألا قلت لي في  
الحال ، فكنت أذاكره غير تلك المذاكرة ، هذا رجل  
مشهور بالحفظ ، والاتساع في صنوف من العلم ،  
وما ذاكرته بحسبها ، قال : ومضت على هذا مدة ،  
فحضرنا في حفل لآخر وجلسنا ، وإذ بالطبري يدخل  
إلى الحفل ، فقلت له : قليلاً قليلاً أيها القاضي ، هذا  
أبو جعفر الطبري قد جاء مقبلاً ، قال : فأوماً إليه  
بالجلوس عنده ، فعدل إليه ، فأوسعت له حتى جلس  
إلى جنبه ، وأخذ أبي يجاربه ، فكلما جاء إلى قصيدة  
ذكر الطبري منها أبياتاً ، قال أبي : هاتها يا أبا جعفر ،  
فر بما تلغم ، فيمر أبي في جميعه ، حتى سبقه ،  
قال : فما سكت أبي يومه ذلك إلى الظهر ، وبان  
للحاضرين تقصير الطبري ، ثم قمنا فقال لي أبي :  
الآن شفيت صدري .

ولأبي جعفر هذا كتاب في النحو على مذهب  
الكوفيين ، حدث أبو علي التنوخي ، حدثني  
أبو الحسين علي بن هشام بن عبدالله ، المعروف بابن  
أبي قيراط ، كاتب ابن الفرات ، وأبو محمد عبدالله  
ابن علي ذكويه ، كاتب نصر القشوري ، وأبو الطيب

محمد بن أحمد الكلوزاني كاتب ابن الفرات ، قالوا :  
كنا مع أبي الحسن بن الفرات ، في دار المقتدر ،  
في وزارته الثانية ، في يوم الخميس لحمس ليال يقين  
من جمادى الآخرة من سنة إحدى عشرة وثلاثمائة ،  
وقد استحضر ابن قليجة رسول علي بن عيسى إلى  
القرامطة ، في وزارته الأولى ، فواجه علي بن عيسى  
في المجلس بحضرتنا بأنه وجه إلى القرامطة مبتدئاً ،  
فكاتبوه يلتمسون منه المساحي والطلق وعدة حوائج ،  
فأنفذ جميع ذلك إليهم ، وأحضر ابن الفرات معه  
خطه ، « أي ابن عيسى » في نسخة أنشأها ابن ثوابة  
إلى القرامطة ، جواباً عن كتابهم إليه ، وقد أصلح  
علي بن عيسى فيها بخطه ، ولم يقل إنكم خارجون عن  
ملة الإسلام بعصيانكم أمير المؤمنين ومخالفتكم اجماع  
المسلمين وشقكم العصا ، ولكنكم خارجون عن جملة  
أهل الرشاد والسداد ، وداخلون في جملة أهل العناد  
والفساد ، فهجن ابن الفرات علياً بذلك وقال :  
ويحك تقول القرامطة مسلمون ؟ والاجماع قد وقع  
على أنهم أهل ردة ، لا يصلون ولا يصومون ، وتوجه  
إليهم بالطلق وهو الذي إذا طلى به البدن أو غيره لم  
تعمل فيه النار . قال : أردت بهذا المصلحة ،  
واستعادتهم إلى الطاعة بالرفق وبغير حرب ، فقال  
ابن الفرات لأبي عمر القاضي : ما عندك في هذا  
يا أبا عمر ؟ أكتب به ، فأفحم ، وجعل مكان ذلك  
أن أقبل على علي بن عيسى فقال : يا هذا ، لقد  
أقررت بما لو أقر به إمام لما وسع الناس طاعته ، قال :  
فرأيت علي بن عيسى وقد حلق إليه تحديقاً شديداً ،  
لعلمه بأن المقتدر في موضع يقرب منه . بحيث يسمع  
الكلام ولا يراه الحاضرون ، فاجتهد ابن الفرات بأبي  
عمر أن يكتب بخطه شيئاً فلم يفعل ، وقال : قد غلط  
غلطاً وما عندي غير ذلك ، فأخذ خطه بالشهادة عليه  
بأن هذا كتابه ، ثم أقبل على أبي جعفر أحمد بن  
اسحاق بن البهلول القاضي ، فقال : ما عندك يا أبا

وقال : أقرمطى ؟ فقال له علي بن عيسى : أيها الوزير ، أنا قرمطى ؟ يعرض به ، وذكر قصة طويلة ، ليست من خبر ابن البهلول في شيء .

وحدث أبو الحسن علي بن هشام بن أبي قيراط ، قال : دخلت مع أبي إلى أبي جعفر أحمد بن اسحاق ابن البهلول عقيب عيد لهنته به ، وتطاول الحديث ، فقال له أبي : قد كنت أكتب الوزير - أيده الله - إلى محبسه ، يعنى ابن الفرات ، لأنه هو كان الوزير إذ ذاك الوزارة الثالثة ، وأعرفه ما عاينه القاضي من موالاته من كذا وكذا ، والآن : وهو علي شكر القاضي والاعتداد به ، قال : فلما سمع ذلك فرق الغلمان ، ومن كان في مجلسه من أصحابه حتى خلا ، وقال : ليس يخفى على التغيير في عين الوزير ، وإن كان لم ينقصني من رتبة ولا عمل ، وبالله أحلف لقد لقيت حامد بن العباس بالمداين لما جيء به للوزارة فقام لي في حراقتة قائماً ، وقال لي : هذا الأمر لك ولولئك ، وسيدني لك ما أفعله في زيادتك ، من الأعمال والأرزاق ، ثم لقيته يوم الخلع عليه بعد لبسه أياها فتطاول ، فلما فعلت به في أمر الوزير - أيده الله - ما فعلته بحضرة أمير المؤمنين عاداني ، وصار لا يعبرني طرفه ، وتعرضت منه لكل بلية ، فكنت خائفاً له حتى أراح الله منه بتفرد علي بن عيسى بالأمر ، واشتغاله هو بالضمان ، وسقوط حاجتنا إلى لقائه ، ومالي إلى هذا الوزير - أيده الله - ذنب يوجب انقباضه ، إلا أنني أدبت الودعة التي كانت له عندي ، وبالله لقد وريت عن ذكرها جهدي ، ودافعت بما يدافع به مثلي ، ممن لا يمكنه الكذب . فلما جاء ابن حجاد كاتب موسى بن خلف وأقر بها ، وأحضر الدليل باحضر المرأة التي حملها ، لم أجد بداً من أدائها ، وقد فعل مثلي أبو عمر في الودعة التي كانت له عنده ، إلا أن أبا عمر فعل ما قد علمته من حيلة ، بشراء فص بنصف درهم ، نقش عليه علي

جعفر في هذا ؟ فقال : إن أذن الوزير أن أقول ما عندي فيه علي شرح قلته ، قال : افعل ، قال : صح عندي أن هذا الرجل وأوماً إلى علي بن عيسى ، افتدى بكتابين كتبهما إلى القرامطة في وزارته الأولى ابتداءً وجواباً ثلاثة آلاف رجل من المسلمين ، كانوا مستعبدين ، وهم أهل نعم وأموال ، فرجعوا إلى أوطانهم ونعمهم ، فاذا فعل الإنسان مثل هذا الكتاب على جهة طلب الصلح ، والمغالطة للعدو لم يجب عليه شيء قال : فما عندك فيما أقر به أن القرامطة مسلمون ؟ قال : إذا لم يصح عنده كفرهم وكتابه بالتسمية لله ثم الصلاة على رسوله محمد صلى الله عليه وسلم ، وانتسبوا إلى أنهم مسلمون ، وإنما ينازعون في الإمامة فقط لم يطلق عليهم الكفر ، قال : فما عندك في الطلق ينفذ إلى أعداء الإمام ؟ فاذا طلى به البدن أو غيره لم تعمل فيه النار ، وصاح بها كالمنكر على أبي جعفر ، فأخبرني ، فأقبل ابن البهلول علي بن عيسى فقال له : أنفذت الطلق الذي هذه صفته إلى القرامطة ؟ فقال علي بن عيسى لا : فقال ابن الفرات : هذا رسولك وثقتك ابن قليجة ، قد أقر عليك بذلك ، فلحق علي بن عيسى دهشة فلم يتكلم ، فقال ابن الفرات لأبي جعفر بن البهلول ، لإحفظ اقراره بابن قليجة ثقته ورسوله ، وقد أقر عليه بذلك ، فقال : أيها الوزير ، لا يسمى هذا مقراً ، هذا مدع ، وعليه البينة ، فقال ابن الفرات : فهو ثقته بانفاذه إياه ، قال : وإنما وثقه في حمل كتاب ، فلا يقبل قوله عليه في غيره ، فقال ابن أبي جعفر : أنت وكيه ، ومحتاج عنه ؟ ليست إلا حاكماً ، فقال : لا ولكني أقول الحق في هذا الرجل ، كما قلته في حق الوزير - أيده الله - لما أراد حامد بن العباس في وزارته ومن ضامه الحيلة على الوزير - أعزه الله - بما هو أعظم من هذا الباب ، فإن كنت لم أصب حينئذ فلست مصيباً في هذا الوقت ، فسكت ابن الفرات ، والتفت إلى علي بن عيسى



ابن محمد ، ووضع مالا من عنده في أكياس ختمها به ، وقال للوزير : وديعتك عندي بحالها ، وإنما غرمت ما أدبت عنك من مالي ، وأراد التقرب إليه ففعل هذا ، وأنت تعلم فرق ما بيني وبين أبي عمر في كثرة المال ، فأريد أن تحل سخيمته وتستصلح لي نيته ، وتذكره بحقي القديم عليه ، ومقامي له بين يدي الخليفة ، ذلك ، وأن مثل ذلك لا ينسى بتجنن لا يلزم . فقال له أبي : أنا أفعل ولا أقصر ، وقد اختلفت الأخبار علينا فيما جرى ذلك اليوم ، فان رأى القاضى - أعزه الله - أن يشرحه لي ، فعل . فقال أبو جعفر : كنت أنا ، وأبو عمرو على بن عيسى ، وحامد بن العباس ، بحضرة الخليفة مع جماعة من خواصه ، وكلهم منحرف عن الوزير - أيداه الله - ومحب لمكروهه ، إذ حضر حامد الرجل الجندى الذى ادعى أنه وجدته راجعاً من أردبيل إلى قزوین ، ثم إلى أصبهان ثم إلى البصرة ، فانه أقر له عفواً أنه رسول ابن الفرات إلى ابن أبي الساج ، في عقد الإمامة لرجل من الطالبين المقيمين بطبرستان ، ليقويه ابن أبي الساج ، ويسيره إلى بغداد ، ويعاونه ابن الفرات بها ، وأنه مخبر أنه تردد في ذلك دفعات ، وخاطبه بحضرة الخليفة في أن يصدق عما عنده في ذلك ، فذكر الرجل مثل ما أخبر به عنه حامد ، ووصف أن موسى بن خلف كان يتحيز لابن الفرات ، لأنه من الدعاة الذين يدعون إلى الطالبين ، وأنه كان يمضى في وقت من الأوقات إلى ابن أبي الساج في شيء من هذا ، فلما استتم الخليفة سماع هذا الكلام اغتاض غيظاً شديداً ، وأقبل على ابن عمر وقال : ما عندك فيمن فعله هذا ؟ فقال : لئن كان فعل ذلك ، لقد أتى أمراً فظيماً ، وأقدم على أمر يضر بالمسلمين جميعاً ، واستحق لذا كلمة عظيمة لا أحفظها ، قال أبو جعفر : وتبينت في على بن عيسى كراهية لما جرى ، والإنكار للدعوى والطرز بما قيل فيها ، فقويت بذلك نفسى ، وأقبل الخليفة

على فقال : ما عندك يا أحمد فيمن فعل هذا ؟ فقلت : إن أرى أمير المؤمنين أن يعفني . فقال ولم ؟ فقلت : لأن الجواب ربما أغضبت به من أنا محتاج إلى رضاه ، أو خالف ما يوافق من ذلك وهواه ، ويضر بي ، فقال : لا بد أن تجيب ، فقلت : الجواب ما قال الله تعالى ، « يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة ، فتصبحوا على ما فعلتم نادمين » ومثل هذا يا أمير المؤمنين لا يقبل فيه خبر واحد ، والتمييز يمنع من قبول مثل هذا على ابن الفرات ، أترأه يظن به أنه رضى أن يكون تابعاً لابن أبي الساج ؟ ولعله ما كان يرضى وهو وزير أن يستحجبه ، ثم أقبلت على الرجل فقلت له : صف لي أردبيل ، عليها سور أم لا ؟ فإنك على ما تدعيه من دخولها ، لا بد أن تكون عارفاً بها ، واذكر لنا صفة باب دار الإمارة ، هل هو حديد ، أم خشب ؟ فتلجلج ، فقلت له : كاتب ابن أبي الساج بن محمود ما اسمه ؟ وما كنيته ؟ فلم يعرف ذلك ، فقلت له : فأين الكتب التي معك ؟ فقال : لما أحسست بأنى قد وقعت في أيديهم رميت بها ، خوفاً من أن توجد معي فأعاقب ، قال : فأقبلت على الخليفة وقلت : يا أمير المؤمنين ، هذا جاهل متكسب ، مدسوس من قبل عدو غير محصل ، فقال على بن عيسى مؤيداً لى : قد قلت هذا للوزير فلم يقبل قولى ، وليس يهدد هذا فضلاً عن أن ينزل به مكروه إلا أقر بالصورة ، فأقبل الخليفة على نذير الحرى ، وعبدل عن أن يأمر نصر الحاجب بذلك ، لما يعرفه بينه وبين ابن الفرات : بحقنا عليك لما ضربته مائة مفرقة أشد الضرب ، إلى أن يصدق عن الصورة . فعدى بالرجل عن حضرة الخليفة يبعد ويضرب ، فقال : لا ، إلا ها هنا ، فضرب بالقرب منه دون العشرة ، فصاح : غدرت ، وضمنت لي الضمانات ، وكذبت ، والله ما دخلت أردبيل قط ، فطلب نزار

العمل إلى أبي جعفر ، فامتنع من قبوله ، فرفع يده  
عن النظر في جميع ما كان إليه ، وقال : أحب أن  
يكون بين الصرف والقبر فرجة ، ولا أنزل من  
القلنسوة إلى الحفرة ، وقال في ذلك :

تركت القضاء لأهل القضاء

وأقبلت أسمو إلى الآخرة

فإن يك فخرأ جليل الثناء

فقد نلت منه يدا فآخره

وإن كان وزراً فأبعد به

فلا خير في إمرة وازره

فقيل له : فابذل شيئاً حتى يرد العمل إلى ابنك

أبي طالب ، فقال : ما كنت لأتحملها حياً وميتاً ،

وقد خدم أبي السلطان ، وولاه الأعمال ، فان استوثق

خدمته قلده ، وإن لم يرتض مذاهبه صرفه ، وهذا

يفتضح ولا يخفى ، وأنشدهم :

يقولون همّت بنت لقمان مرة

بسوء وقالت يا أباي ما الذي يخفى ؟

فقال لها ما لا يكون ، فأمسكت

عليه ولم تمدد لمنكرة كفا

وما كل مستور يغلق دونه

مصاريح أبواب ، ولو بلغت ألفا

عستتر ، والصائن العرض سالم

وربما لم يعدم الدم والقذفا

على أن أثواب البرئ نقيّة

ولا يلبث الزور المفكك أن يطفا

قال : ولست أعلم ، هذا الشعر له أم تمثل به ؟

قال التنوخي : وكان أبو جعفر يقول الشعر تأدباً

وتطرباً ، وما علمت أنه مدح أحداً بشيء منه ، وله

قصيدة طردية مزدوجة طويلة ، وحمل الناس عنه

علماً كثيراً ، ومن شعره :

رأيت العيب يلصق بالمعالى

لصوق الخبر في لفق الثياب

ابن محمد الضبي أبو معد وكان صاحب الشرطة وقد  
انصرف ، فقال الخليفة لعل بن عيسى وقع إليه بأن  
يضرب هذا مائة سوط ، ويثقله بالحديد ، ويحبس  
في المطبق ، فوالله لقد رأيت حامداً وقد كاد يسقط

اتخاذاً وانكساراً ووجدنا واشفاقاً ، وخرجنا وجلسنا  
في دار نصر الحاجب ، وانصرف حامداً ، وأخذ على

ابن عيسى ينظر في الحوائج ، وأخر أمر الرجل ،  
فقال له حاجبه ابن عبدوس : قد وجه نذير بالمضروب

المتكذب ، فقلت له : إنه وإن كان قد جهل ، فقد  
نعمني ما لحقه خوفاً من أن أكون سبيه ، فإن أمكنك

أن تسقط عنه المكروه وبعضه أجرت ، فقال :  
ما في هذا - لعنه الله - أجر ، ولكن اقتصر على

خسرين مقرعة ، وأغفبه من السباط ، ثم وقع بذلك  
إلى نزار وانصرفنا ، فصار حامداً من أعدى الناس لي .

وقال ابن عبد الرحيم : حدثني القاضي أبو الناسم  
التنوخي ، وله بأمره الخبرة التامة ، لما يجمعهما من

النسب في الصناعة ، قال :

كان أبو جعفر من جلة الناس وعظماهم وعلماهم ،  
وتقلد قضاء الأنبار ، وهيت ، والرحبة ، وطريق

الفرات ، في أيام المعتمد بعد كتابة الموفق أبي أحمد ،  
سنة سبعين ومائتين ، وأقام يلبها إلى سنة ست عشرة

وثلاثمائة ، وأضيف له إليها الأهواز وكورها السبع ،  
وخلفه عليها جدي أبو القاسم علي بن محمد التنوخي ،

في سنة إحدى عشرة وثلاثمائة ، وقلده ماه الكوفة ،  
وماه البصرة مضافات إلى ما تقدم ذكره ، ثم رد

عليه مدينة المنصور وطسوج مسكن ، وقطربل بعد  
فتنة ابن المعتز في سنة ست وتسعين ومائتين ، ولم يزل

على هذه الولايات إلى سنة ست عشرة وثلاثمائة ،  
وأسن وضعف ، فتوصل أبو الحسين الأشناني إلى أن

ولى قضاء المدينة ، فكانت له أحاديث قيحة ، وقيل  
إن الناس سلموا عليه بالقباء إيماء إلى البغاء ، وكان

إليه الحسبة ببغداد ، فصرف في اليوم الثالث ، وأعيد

ويخفى في الدنيا فلا تراه  
كما يخفى السواد على الإهاب

وله في الوزير ابن الفرات :

قلت لهذا الوزير قول محق  
بشبه النصيح أما إثبات  
قد تقلدتها ثلاثاً ثلاثاً  
وطلاق البنات عند الثلاث

وكان الأمر على ما قاله ، فان ابن الفرات قتل  
بعد الوزارة الثالثة في محبسه ، وله أيضاً :

أقبلت الدنيا وقد ولى العمر  
فأذوق العيش إلا كالصبر  
لله أيام الصبا إذ تعتكر  
لاقت لدينا لو تثوب ما يسر  
وله أيضاً :

ويجزع من تسليمنا فيردنا  
مخافة أن تبغى يدها فيبخلا  
وما ضره لو أن أجاب ببشره  
فتنقع بالبشر الجميل ونرحلا  
وله أيضاً :

وحرقة أورثها فرقة دنفا  
حيران لا يهتدى إلا إلى الحزن  
في جسمه شغل عن قلبه وله  
في قلبه شغل عن سائر البدن  
وله أيضاً :

أبعد الثمانين أفئتها  
وخمسا وسادسها قد نما  
ترجى الحياة وتسعى لها ؟  
لقد كاد دينك أن يكلمها  
وله أيضاً :

إلى كم تخدم الدنيا  
وقد جزت الثمانينها

لئن لم تك مجنوناً

فقد فقت المجانيناً

وقد ذكر أبو عبيدالله بن بشران في تاريخه قال :  
دخل على القاضي أحمد بن إسحاق بن البهلول  
أبو القاسم عمر بن شاذان الجوهري فقال له : ارتفع  
يا أبا حفص ، فقال له بعض من حضر : هو أبو القاسم .  
فأنشأ ابن البهلول يقول :

فإن ننسى الأيام كنية صاحب

كريم فلم أنس الإخاء ولا الودا  
ولكن رأيت الدهري ينسبك ما مضى  
إذا أنت لم تحدث إخاء ولا عهدا

فها أنت ترى إقبال ياقوت على الجمع لا يبقى  
ولا يذر وليس له فيما بين ذاك حديث : نشير إلى  
هذا قبل أن نسوق النموذج الثاني من عمله . وهي  
الترجمة لمز عاصره ، وها هي ذى :

- ٢ -

شيث بن إبراهيم بن محمد

ابن حيدرة ضياء الدين المعروف بابن الحاج  
التناوى القفطي النحوى اللغوى العروضى أبو الحسن ،  
أحد أكابر الأدباء المعاصرين ، برع في العربية واللغة  
وفنون الأدب وتقدم فيها وسمع من الحافظ أبي طاهر  
السلفى وغيره ، وحدث ودرس وكان ذا هبة ووقار ،  
وله مقامات معروفة ، ومواقف بين يدي السلاطين  
والأمراء ، وكانوا يحترمونه ويوقرونه ، ومن  
تصانيفه : كتاب الإشارة في تسهيل العبارة ، والمختصر  
من المختصر ، وتهذيب ذهن الواعى في إصلاح  
الرعية ، والراعى ، صنفه للملك الناصر صلاح  
الدين يوسف ، وحز الغلاصم وافحام المخاصم .  
وتعاليق في الفقه على مذهب الإمام مالك ، واللؤلؤة  
المكونة والبييمة المصونة ، وهي قصيدة في الأسماء  
المذكورة ، أبياتها سبعون بيتاً منها :

وخمسة . وقيل : سنة تسع وتسعين وخمسة . ومن شعره :

اجهد لنفسك إن الحرص متعبة  
للقلب والجسم والإيمان يمنعه  
فإن رزقك مقسوم سترزقه  
وكل خلق تراه ليس يدفعه  
فإن شككت بأن الله يقسمه  
فإن ذلك باب الكفر تقرعه

وهكذا نرى ياقوت يكثر في الأكثر حين ينقل عن مراجعه إلى حين تنسع هذه المراجع للكثير من الأخبار ، ولكنه حين يخلو لنفسه وبيتعد عن مراجعه ويجعل همه الحديث عن واقعه يقل في الأكثر . قد يكون هذا لقلة ما يقع له . ولكننا على كل حال لا نحس لياقوت وقد لاقى حياة المعاصرين كما تعودنا . عن الأقدمين حيث يتميز لهم وجودهم وهم يتكلمون عن معاصريهم . كما لا نراه يفعل فعل الأقدمين في هذا الاستطراد الطويل الذي ارتضاه حين ينقل ولم يرتضه حين ينشئ .

وصغت الشعر من يفهم  
يخبرني بألفاظ  
وما الإقليد والتقليد  
وما النهاد والأهدا  
وما الألفاد والأخرا  
وما الدقراس والمردا  
وما الأوخاص والأدرا  
وما اليعضيد واليعق  
وما الأنكار والانكا  
وما الأوغال والأوغا  
يخبرني بما يعلم  
من الأعراب ما الدهم  
د والتهنيد والأهم  
م والأسمال والعيم  
د والأقرا د والأكدم  
س والقداس والأعلم  
ص والقراص والأثرم  
يد والتدمين والأرقم  
ث والأعلام والأفصم  
د والأوغاب والأفصم

ومضى على هذا النمط إلى أن قال :

ألا فاسمع لألفاظ  
فقد أنبات في شعري  
وعارضت السجستاني  
فضعفت قوافيه  
فهذا الشعر لا يدري  
توفي أبو الحسن بن الحاج سنة ثمان وتسعين  
جرت علما لمن يعلم  
بألفاظي لمن يفهم  
في قولي ولم أعلم  
على المثل الذي نظم  
ه إلا عالم همهم





## مرتفعات ويزنج لامبيلي برونتي

بقلم  
السيدة صوفي عبدالله

كاهل والدهم . ولذا شرع « باتريك » منذ الخامسة من عمره يؤدى الخدمات الصغيرة للجيران نظير ما تيسر من الطعام أو المال . ولما كبر قليلا التحق بمصنع نسيج يدوي ، وصار يخلتس في المساء سويعات يتلقى فيها دروساً مجانية على يد القسيس الذي أثار اهتمامه ذكاء ذلك الفلاح الصغير .

وثابر « باتريك » على الدرس بذكاء مفهوم للقراءة والعرفان . ودفعه إلى ذلك طموح شديد . فإ أن بلغ السادسة عشرة حتى وصل في العلم إلى مرتبة أهله لأن يكون معلماً في مدرسة الكنيسة عن كسب من مسقط رأسه . وبعد عامين أختير للتدريس في مدرسة كنيسة أكبر في بلد أكبر . وظل هناك ثماني سنوات يتقرب بجميع الوسائل إلى أعيان البلدة والقساوسة وأعضاء مجلس إدارة الكنيسة إلى أن آمنوا بنبوغه وتقواه ، واكتبوا فيما بينهم بنفقات بعثة دراسية له في جامعة كمبردج العريقة ، التي يلتحق بها أبناء أعرق الأسر وأشرفها . فكان من القلائل الذين وصلوا إلى ذلك المستوى . فدخلها وهو في سن الخامسة والعشرين فكان أكبر الطلاب سناً . ويصفه عارفوه في تلك السن بطول القامة وقوة البنية والوسامة .

« درج المترجمون على تسمية تلك الرواية « مرتفعات ويزنج » ولكن المقصود ليس الارتفاع الجغرافي ، بل السمو المعنوي ، ولذا آثرت ترجمتها بأعلى ويزنج » .

ولدت إمبيلي جان برونتي في سنة ١٨١٨ وتوفيت في سنة ١٨٤٨ عن شعر عاطفي متوسط الجودة في جملته . وعن قصة واحدة كفلت لها الخلود الأدبي . وهي قصة « أعلى ويزنج » التي نحن بصددنا في هذا الفصل .

ومن يتصدى للكتابة عن إمبيلي برونتي لا يجد محيصاً من الكتابة عن شقيقتها الأديبة اللامعة « شارلوت برونتي » و « آن برونتي » . وعن أبهن ذي الأطوار الغريبة . فانه لا يصدق على أديب أثر البيئة والنشأة صدقه على صاحبة الأعلى .

وكان الأب قسيساً في مكان منعزل بين الأحرش في ريف إنجلترا . وهو ابن فلاح إيرلندي شبه معدم لا يعرف كيف يتهجى اسمه فيكتبه في كل مرة بصورة جديدة . و « باتريك » والد إمبيلي وأختها هو بكر ذلك الفلاح وقد تلاه في المولد تسعة أبناء أثقلوا

ويبدو أن وسامته المفرطة أورثته غروراً شديداً فوقر في ذهنه أن جماله هو الميراث الوحيد الذى حصل عليه من أبويه . وأنه رأس المال الأكبر الذى يعول عليه فى تسنم أعلى المراتب فى المجتمع . فعزم على استغلال ذلك الأثر غير عاىء بمبادئ مهنة القس التى احترفها بعد تخرجه فى كمبردج وهو فى التاسعة والعشرين من العمر .

وكان أول منصب له فى كنيسة قرية بمقاطعة «إسيكس» . وهناك أغرى بحبه فتاة حسناء فى الثامنة عشرة ، خطبها لنفسه ثم اكتشف أنها ليست من الثراء بحيث يتمنى لمن يربط مصيره بمصيرها . فتركها طمعاً فى صيد أسمن ، وعول على ألا يتزوج إلا من فتاة واسعة الثراء تفتح له أبواب المجد والرفاهة والجاه . ولا عليه بعد ذلك إن كانت فقيرة إلى الجمال أو الثقافة . عسى أن يدخل بذلك فى عداد طبقة السادة الذين كان آباؤه فى خدمتهم .

ومرضت خطيبته السابقة حزناً ونحماً . فثارت عليه حفيظة الناس فى الإقليم ، فرحل إلى إقليم آخر هو «بوركشاير» ونصب شراكه فى قرية بها حيث شغل منصب القسيس . ولكنه أوفى على الخامسة والثلاثين من غير أن يحقق حلمه ، فراض نفسه ، على القناعة شيئاً ما واكتفى بخير صفقة أتاحت له . وهكذا تزوج من «ماريا برانويل» وهى يومئذ فى الثلاثين من عمرها ، ضئيلة الجسم ، ضعيفة البنية ، عاطلة من الجمال ، إيرادها الخاص خمسون جنيهاً فى السنة . وهو مبلغ تزيد قيمته أضعافاً مضاعفة على ما نعهده اليوم من قيمة للجنينات الخمسين . ولعل هذه القيمة تصل بقوتها الشرائية اليوم إلى أكثر من خمسمائة جنيه . ولئن لم تكن من بنات الأشراف ذوى الأرومات العريقة ، والألقاب المرموقة فهى سليلة أسرة لها مكاتنها بين أسر الطبقة الوسطى .

وقد تم الزواج فى سنة ١٨١٢ . وانتقل الزوجان بعد فترة وجيزة إلى بقعة مخوفة بالأحراش عهد إلى

«باتريك برونى» برئاسة كنيسها ، وهذه البقعة هى قرية «هاورث» بمرتب قدره ٢٠٠ جنيه سنوياً . وفى هذا البيت المنعزل عن القرية فوق ربوة تطل على الأحراش أنجب الزوجان خمس بنات وغلّام ، تعاقبت ولادتهم على مدى ستة أعوام .

وفى سنة ١٨٢١ ، بعد تسع سنوات من الزواج ماتت الزوجة «ماريا» بالسرطان . فأقدم شقيقها «أليزابث» لترعى ستة الأيتام . وكانت كبراهن «ماريا» فى السابعة من عمرها . وصغراهن «آن» لم تتم عامها الأول . وراودته نفسه أن يتزوج من امرأة ثرية تكبره فى السن ، ترك لها زوجها الأول ضياعاً وأمواً . فامتنعت عليه . فأقدم على خطبة عانس موسرة ولم يجد عندها قبولاً . فطوى صفحة الزواج ، واعتزل الناس مع أطفاله وأخت زوجته ، فى بيت لم يزل قائماً إلى اليوم فوق ربوة تستقر تحت أقدامها أبنية القرية . وأمام الدار ومن خلفها حديقة الكنيسة . وعلى جانبها مقابر الموتى . ولا شك أن ذلك المكان القابض للنفس له أثره فى الناشئين الصغار . بيد أن تأثيرهم بغرابة أطوار أبيهم كان أشد عليهم من وحشة المقابر والأحراش . فقد كان الرجل شحيحاً فى الإنفاق ، يخاف الحريق خوفاً مسرفاً ، لو أن عالماً نفسياً حلله لوجد فيه — أكبر الظن — دليلاً على عقدة لثم مكتوبة منذ الصبا . . . وقد دفعه ذلك إلى تحريم استخدام الأبسطه فى البيت . والجو فى تلك المنطقة بارد رطب . فكان الصغار يرتجفون من البرد معظم السنة .

وخشية الحريق أيضاً حرم عليهم استخدام الستائر ، فكانت مناظر الأحراش المتجهمة والمقابر لا تغيب عن عيون الصغار وهم داخل البيت الذى كانت أرض غرفه من الحجارة ، ودرج سلالمه من الحجارة . فكل شىء فى الداخل والخارج يوحى بالجهامة والصلابة والقسوة . وما من شىء يوحى بأمل فى اللين أو الدعة .

وما ظنك بأب يقضى جل وقته في حجرة مكتبه عازفاً عن الحديث إلى صغاره فإذا حان وقت الطعام تناولهُ بمفرده . فاجتمعت الوحشة المعنوية إلى الوحشة المادية على تلك الدار وساكنها يتامى الصغار .

وكأنما كان « باتريك برونتي » يحقد على الأيام لأنها وقفت بمطامعه عند هذا الحد المتواضع في درجات المجتمع . فكان يتجنب الاختلاط برعيته من الفلاحين إلا لضرورة تلزمه بها وظيفته الدينية . أما بناته فلا يسمح لهن بمخالطة أسر أهل القرية الفقراء بحال من الأحوال . فضربت على الصغيرات العزلة مع خالتهن وخادمين مسنتين، وسامهن أبوهن التقشف الشديد حتى أن خالتهن حين اشترت لهن من دخلها الخاص أحذية جميلة ملونة ثار سخطه فألقى بتلك الأحذية إلى نيران المدفأة . ولما اشترت تلك الحالة بساطاً صغيراً لحجرة الجلوس دسه في نار المدفأة أيضاً، ووقف يرقبه إلى أن صار رماداً ! وعند ما كبرت الفتيات قليلاً أتى الأب بمنشار استأصل به ظهور الكراسي في حجرة جلوسهن حتى لا يجلسن مسترخيات . فهو لا يحب لبناته أن يستمتعن بما أبتة الأيام عليه في طفولته العجفاء . وزاد قسوة وشذوذاً عند ما طبع على نفقته ديوان شعر وقصة طويلة، فلم يظفر بشيء من الذبوع أو التقدير . ونفض يديه - مضطراً - من جاه الأدب، كما نفض يديه من قبل - يائساً - من جاه المال عن طريق المصاهرة .

وماتت اثنتان من الفتيات وهن في نعومة الطفولة . وكتب للثلاث الباقيات أن يكن أشهر ثلاث شقيقات عرفهن التاريخ، وأن تموت ثلاثهن بالسل بعد أن نقشن أسماءهن في صفحة الأدب العالمي الخالد .

وكانت « شارلوت » أسبق الثلاثة إلى الشهرة بقصتها المعروفة « جين إير » . فلما نشرت « إميلي » روايتها العظيمة « أعلى ويدرنج » ارتكب النقاد خطأ جسيماً في تقديرها إذا اعتبروها عملاً قصصياً هابطاً ورجحوا أنها من تأليف الشقيقة « شارلوت » وأنها عمل

سابق على كتابة « جين إير » ، ينقصه النضوج في الفهم والأسلوب . ثم أثبت التاريخ غفلة النقاد بعد وفاتها، وأدرك الناس أن « أعلى ويدرنج » التي أبدعتها « إميلي برونتي » أرقى في المرتبة الفنية من قصة أختها « شارلوت » التي رفعتها النقاد جميعاً في عصرها إلى القمة .

والحق أن الكتابة كانت المتنفس الوحيد لما في صدور الفتيات الثلاث من عواطف جياشة، وحساسية مرهفة في تلك العزلة المضنية المسئمة . وكانت « إميلي » أكثرهن شموخاً بأنفها، واعتداداً بشخصيتها، حتى كانت أشبه في خلائقها وقوامها ومشيتها واستقلال رأيها بالرجال . بل كانت أشبه بالرجال من شقيقها الأوحده فهمي تهمل ثيابها ومظهرها . وتكثر من التجوال وحدها بين الأحراش بخطى واسعة، وهي تصفر لكلبها الضخم كما يفعل الغلمان . ولهجتها في الكلام حاسمة . ولا ترجع عن أمر اعزمته ، ولا تعرف التسامح مع نفسها ولا مع الناس . تقيه مصلية . يمضي اليوم واليومان لا تكلم أحداً من أهل الدار . ولا تطيق أحاديث المحاملات السطحية في المناسبات الاجتماعية . وتجمع على العموم في سخاياها وسياها بين الخجل والرفع .

وكان ترفعها يبدو في تصديها لأشق الأعمال . فالكبرياء في نظرها فرع عن المسؤولية، والتشدد في أداء الواجب . وتأتي أن تستسلم للمرض أو أن يفحصها طبيب . ولذا ظلت تكتب وتعمل في البيت وتحيك الثياب إلى أن صرعاها المرض الصرعة الأخيرة .

ولم تحب « إميلي » حياة التدريس ولا تربية الأطفال وكان الأخوات قد اضطرن لاتخاذ هاتين المهنتين بسبب شح والدهن . ولكنها كانت أحب أخواتها إلى أيها في حدود ما يظهره ذلك الأب من الحب . ولعله كان يحس في أعماقه بأنها الرجل الحقيقي في ذلك البيت من بعده .

ونلمس رجولة الطبع والتكوين في طريقة تصويرها لشخصية البطل في رائعتها «أعلى ويذرنج». فالبطل فيها خشن الطباع، وعر الخلق، ومخدم العواطف يأخذ حقه في الحب عنوة، ويخاطب محبوبته بسطان، مع أنه ربيب نعمة أبيها. فكان هذا البطل بخشونته غير المألوفة هو الصورة الداخلية «لإميلي برونتي» المؤلفة كما كانت تمنى لنفسها أن تخلق!

ولأنها صدرت في تصوير بطلها عن ينبوع حقيقتها الخاصة، جاءت شخصية هذا البطل حية جياشة بكل ما في المخلوقات الطبيعية ذات الإصالة من انفعالات جامحة، وتناقض ظاهري يقابله توافق باطنى.

ولأنها كانت تعبر بحج القصة الموحش المضطرم بالعواطف عن عالمها النفسى المكبوح جاءت القصة فذة في بنائها، لا تشبه القوالب القصصية المعهودة. ولا عجب في ذلك؛ لأنها لم تكتبها احتذاء بقواعد أو نماذج أدبية بل تعبيراً عن وجودها الخاص الذى عجزت عن تحقيق كوامنه في عالم الواقع.

فالأحرى أن نقول إن «إميلي برونتي» أنجبت تلك القصة. وأن «أعلى ويذرنج» ليست عملاً أدبياً في المقام الأول، بل هى قبل كل شيء «مولود» حملت به «إميلي برونتي» نتيجة لقاح فذ بين واقع تكوينها النفسى وواقع الظروف التى حالت بينها وبين أن تعيش حياتها التى تملها عليها حقيقتها الباطنية. «فجو» «أعلى ويذرنج» وحوادثها هو العالم التعويضى الذى عاشت فيه «إميلي» متمصصة شخصية البطل. وهو ما لم تستطع أن تحققه في بيت أبيها وهى في ثبات بنات جنسها والحدود الضيقة المفروضة عليهن.

إن «أعلى ويذرنج» من أبرز القصص في العالم لأنها أجمل القصص وأجودها؛ بل لأنها نمط وحدها، وثمره فريدة ليس لها شبيه. ولهذا الأصالة كانت قيمتها أعظم من عشرات القصص التى تفوقها في مجال الأداء والتكوين الفنى؛ فالصدق الفنى والنفسى الذى

أخرج هذه القصة من قلب كاتبها كالينبوع الدافق هو الذى يميزها من جميع الأعمال التى اكتملت لها براعة الصناعة. وهكذا يمتاز المولود الحى، وأن لم تتناسق ملامحه على أجمل الدمى وأباها.

ونوجز «أعلى ويذرنج» في هذا النطاق المحدود... وهى على لسان رجل يدعى «لوكوود»، استأجر لأسباب صحية بيتاً في الأحرش، يتوسط ضيعة «جرانج» التى يملكها هى وضيعة «أعلى ويذرنج» القريبة منها شخص واحد هو مستر «هيشكليف». ووجد مستر «لوفوود» من واجبه أن يزور صاحب الدار في مسكنه «بأعلى ويذرنج» وهو يتزهر على قدميه، فاستقبله «هيشكليف» بفضافة، وترك كلابه الشرسة تنال منه وتمزق ثيابه غير مبال بصراخ «لوكوود» واستغاثته؛ بل أن خادمه أيضاً التزم خطة سيده فلم يتحرك لنجدة الضيف. والله وحده يعلم ما كان سيحدث لمستر «لوكوود» لولا أن خفت الطاهية «زيللا» بمغرفها الكبيرة فضربت الكلاب ونهرتها. ولم يزد «هيشكليف» بعد ذلك في إظهار مودته على تقديم كأس من النبيذ للضيف من غير بشاشة أو ترحيب. ودار الحديث بينهما عن ملاءمة جو المنطقة للناقهين. ولفت نظر «لوكوود» أن «هيشكليف» واسع الاطلاع. وأحس وراء خشونته سرّاً آلى على نفسه أن يستجلبه. وعلى هذه النية كثر الزيارة في اليوم الثانى، فوجد الجو في البيت هذه المرة أدمى للغرابية. فهناك شابة حسنة لم يكن يتصور وجودها في ذلك الركن من الريف، اكتشف أنها أرملة ابن «هيشكليف». وهناك شاب يعمل في الفلاحة اسمه «ايرنشو» كان «هيشكليف» حريصاً على القول بأنه ليس من ذوى قرابته. ورآه يعامله بخشونة. فزاد السر في نظر «لوكوود» تعقيداً وعموضاً.

وبلغ من سوء الطقس أن الشاب «ايرنشو» رضى أن يصحب مستر «لوكوود» في عودته إلى داره لشدة الظلام، ووعورة الطريق. ولكن ذلك لم يعصم «لوكوود»



من الانزلاق على مدى خطوات، فنزف الدم من أنفه .  
ولولا أن أدركته الطاهية « زيلا » لمت حيث وقع، وأهل  
البيت يقهقهون ولا يمدون إليه يداً بالعون . وصبت  
« زيلا » على رأسه الماء البارد ، ثم وجد نفسه مضطراً  
لقبول ضيافة « هيثكليف » رغم جلافته هو وآل بيته .

وإلى غرفة غير مستعملة سعدت به « زيلا » وهي  
تحته على إخفاء ضوء الشمعة؛ لأن سيدها لا يسمح لأحد  
بدخول هذه الغرفة منذ سنين . ولما أغلقت عليه الباب  
شرح يتفقد المكان، فإذا مقعد، وخزانة ملابس، وخزانة  
أخرى كبيرة من خشب البلوط بداخلها فراش وفي  
سقفها مربعات تشبه نوافذ العربات . فأوى إلى الفراش  
بعد أن أغلق باب الخزانة خلفه . وما أن دب النعاس  
إلى أجفانه حتى رأى أشباحاً تهز نافذة الخزانة وتطرق  
زجاجها، وتطلب منه وهي تن أن يفتح لها كي تدخل !  
وهب « لوكوود » مذعوراً . فاذا بصف الكتب الذي  
يحتل حافة النافذة يتحرك . فأطلق صرخة ثابتة سمع على  
أثرها صوت خطوات تقرب ، وانفتح الباب بعنف  
ودخل « هيثكليف » وفي يده شمعة . وقد حاكى بياض  
وجهه وجوه الموتى، وارسم الفرع على قسباته . وجعل  
يستفسر « لوكوود » . و « لوكوود » يجمع ثيابه المبعثرة  
وهو يسب ويلعن ، كي يغادر تلك الحجرة المسكونة  
بالعفاريت . وما أن أدرك « هيثكليف » من كلماته  
المتناثرة ما حدث حتى طفرت من عينه دمعة، وتوجه إلى  
الفراش داخل الخزانة وعالج النافذة حتى فتحها وانفجر  
بأكياً بغير احتجاز ، وهو يردد بين شهقاته :

— ادخلي ! ادخلي يا حبيبتى كاتى .

وفي الدار التي استأجرها « لوكوود » في ضيعة  
« الجرانج » لزم الفراش محمواً بضعة أيام على أثر تلك  
الرويا الفظيعة ، وسهرت على راحته وعلاجه مسز  
« دين » مدبرة الدار . وفي تلك الساعات الطوال راح  
يلاحقها بالأسئلة عما تخفيه « أعلى ويذرنج » من عجائب  
تلك الأسرار . وأسعده أن يعلم منها أنها عاشت في جو

« الأعلى » ما يزيد على ثمانية عشر عاماً . وأنها أوثق  
مصدر لرواية تلك القصة من جميع أطرافها .

وبدأت مسز « دين » تقص عليه تاريخ « هيثكليف »  
الحافل بالأسرار . فهو ليس وارث تلك الثروة التي  
تضم ضيقتى « الجرانج والأعلى » . وإنما هو طفل لقيط  
أحضره ذات ليلة ماطرة رب ضيعة « الأعلى » السيد  
النبل مسز « إيرنشو » الكبير . وكان للسيد ابن يضارعه  
في السن، نشأ سكيراً عريداً، منحل الأخلاق، قاسى  
الفؤاد . وكانت له أيضاً ابنة وحيدة أصغر من  
« هيثكليف » بثلاث سنوات اسمها « كاتراين »  
ويدلونها باسم « كاتى » . جميلة جذابة، جياشة العواطف  
تعشق التجول بين الأحرار وقد نشأ الأطفال الثلاثة  
معاً . ولكن الابن المدلل « هندلى » كان يبغض  
« هيثكليف » ويسومه العذاب ويذكره دواماً بوضعه  
الزرى . في حين كانت « كاتراين » تحب الفتى اليتيم  
ولا تكاد تفارقه لحظة . وكان السيد يعطف على ربيبه  
ويفيض عليه من حبه ، ولا يتردد في إنزال العقاب  
الصارم بابنه « هندلى » كلما شعر أنه يؤذى الطفل  
المسكين . فلا عجب أن تنمو على الأيام عداوة عميقة  
بين « هندلى » و « هيثكليف » . فأرسله أبوه إلى لندن  
ليتم تعليمه ويبعده عن الدار . ففضى في تلك الغيبة أربع  
سنوات، ولم يعد إلى « الأعلى » إلا حينما جاءه نعى والده .  
عاد ومعه سيدة جميلة شقراء، تزوجها في غربته خلصة  
ولا يعلم أحد عن منشأها شيئاً . ووجد أخته « كاتراين »  
و « هيثكليف » على أتم مودة ووفاق، فصب جام حقد  
وغضبه عليهما معاً ، وأنزل « هيثكليف » منزلة الخدم  
وحرّم عليه ملازمة أخته .

وفي تلك الفترة ظهر في الأفق « إلتجار لينتون »  
الشاب وريث ضيعة « الجرانج » . وهو فتى جميل رقيق،  
عريق المحتد، سليل عز تالد، ذو ثقافة متعددة الجوانب .  
فهو نقيض « هيثكليف » شكلاً وموضوعاً ، ولم يكن  
« هيثكليف » في تلك الأيام يفارق الأحرار حتى

اكتسب سخنة المتوحشين، فوق الذى يجرى فى ملامحه من شبه بالعجر الرحل المتأبددين .

وجعل « إبتجار » وشقيقته البارعة الجمال « إيزابيلا » خيطان « كاتراين » بالرعاية ويلزمان جانبها أكثر الأوقات ، الأمر الذى أنخط « هيثكليف » وأثار لواعج طبيعته الوحشية ، فالغيرة هى أشرس العواطف . تخرج الدمث عن دماثته . فلا عجب أن تدفع بندى الشراسة إلى التوحش الذى ليس له حد .

وتستطرد مسز « دين » - مدبرة الضيعة - فى رواية تلك الأحداث، على مسامع مستر « لوكوود » أنها كانت مدبرة « الأعلى » فى تلك المدة، وموضع سر « كاتراين » وفى ذات يوم باحت لها - وهى لا تشعر بوجود « هيثكليف » فى مكان مظلم من الحجرة - أنها تعزم الزواج من « ادجار » الذى تميل إليه لدماثته وجماله وغناه وتعلقه الشديد بها، وان كان قلبها بهم « هيثكليف » هيام عبادة ، فلو كان على شىء من الثراء لتزوجته دون مرأى . وما أن سمع « هيثكليف » فى مكنه المظلم تلك الكلمات حتى انفلت هارباً إلى العراء . فذعرت « كاتراين » وجرت خلفه فى الأعراس ، وظلت بهم على وجهها طول الليل بحثاً عنه تحت وابل المطر فلم تقع له على أثر .

ولزمت « كاتراين » الفراش شهرين طويلين تهنى تحت وطأة الحمى باسم « هيثكليف » ولما أبلت من مرضها بدا للجميع أن الفجيرة زالت بزوال الحمى وأنها تخلصت من سلطان « هيثكليف » عليها ، وأقبلت على « ادجار » بكل قلبها ، فلما استردت عافيتها عقد زواجهما، وكانت أمها قد ماتت بعد موت الأب بقليل . وانصرف أخوها « هندلى » إلى الإفراط فى الخمر بعد أن ماتت زوجته بداء السل ، بعد أن وضعت وليدهما « هيرتون ايرنشو » الذى يقيم اليوم فى المرتفعات عاملاً من عمال الزراعة . وكم من مرة دفعت الخمر « هندلى » إلى محاولة قتل وليده، مما حفز مسز « دين »

أن تكفله وتحميه منه، فشب جاهلاً كأبناء الفلاحين، لم يظفر بتربية تليق بنسبه . ولا سيما أن مسز « دين » اضطرت لملازمة « كاتراين » عند ما انتقلت إلى « الجرانج » مع زوجها فتركت الطفل وهى كارهة .

وعاشت « كاتراين » فى سعادة غامرة، بين زوجها الذى يعيدها، وأختها، ولم تعد تذكر اسم « هيثكليف » على لسانها إلى أن كانت مسز « دين » فى الحديقة ذات مساء تجمع الفاكهة، وإذا بصوت من خلفها يناديها، فلما إلتفتت وجدت أمامها « هيثكليف » وقد غدا رجلاً عميق الصوت، أجش النبرات، طويل القامة، أسمر الوجه أسود اللحية، يرتدى ثياباً قاتمة . وقد غارت وجنتاه . ولم يبدد الوقت بل قال باقتضاب :

- يجب أن أراها !

ولم يشته عن عزمه تهديد أو وعيد، بل أقسم لها أن يقتحم الدار إن لم تتكفل بإبلاغ نأ حضوره إلى « كاتراين » . وكانت مع زوجها على مائدة الشاى فى جو من السعادة والصفاء . ولكن ما أن همست لها بالنأ حتى إنبرت تجرى كالمجنونة نحوه، فتلقفها بين ذراعيه، ونسيت فى ضماته نفسها وزوجها وكل ما فى الحياة !

وما كان « ادجار » ليرضى عن وجود هذا الوضع الذى يعتبره من قبيل الخدم والأتباع . ولكن « هيثكليف » أبدى من الضراوة ما أذهل الجميع وأقسم « لكاتراين » لينتزع حياة زوجها إذا حال بينه وبين رؤيتها .

ولا يعلم أحد كيف استطاع « هيثكليف » أن يجمع تلك الأموال الطائلة التى عاد بها وقد أغرق ضيعة « الأعلى » فى الديون التى تورط فيها « هندلى » لينفقها فى الخمر والانحلال . وفى « أعلى » ويذرنج « أقام « هيثكليف » سيداً، وهو الذى فارق الدار خادماً منبوذاً أبقاً منذ سنوات قلائل . وجعل يعقد الأواصر بينه وبين الصغير « هيرتون ايرنشو » ليكون وسيلته فيما بعد

للانتقام من أبيه . وما ليث « هندلي » أن مات ضحية مبادلته ، قالت « أعلى ويدرنج » وأحراشها إلى « هيثكليف » ملكاً خالصاً بكل ما فيها ومن فيها . . . وفي المقدمة « هيرتون ايرنشو » الصغير .

ولم يكف « هيثكليف » طول الوقت عن الحومان حول « كاتراين » غير عابىء بحنق زوجها . فقد كانت « كاتراين » تضرب بعواطف زوجها عرض الحائط وتلازم « هيثكليف » ملازمة الظل ، فأنهى الأمر بأن صار كفرد من الأسرة يأتي ويروح في أى وقت يشاء بغير كلفة . ولكن هذه الألفة لم تصلح ما بين « ادجار » و « هيثكليف » . فهيات أن تلتئم نقائص الطبائع من الدماثة والغلظة أو الأناقة والفظاظة أو الوسامة وتنافر القسامات أو العراقة والضعلكة .

ومع هذا كان « لهيثكليف » تأثير مضاد على فرد آخر من آل « لينتون » . هو أخت مسر « ادجار » الناعمة ، البارعة الجمال ، الساذجة القلب . فقد علق قلبها بهذا الشاب القوى الأسمر الحشن الطباع . وصارت « ايزابيلا » تحاول الاستئثار بمجلس « هيثكليف » كلما حضر إلى الدار ، وتكاد تصطدم علانية « بكاتراين » . فطار قلب « هيثكليف » فرحاً بهذا الحب إذ وجد فيه طريقاً ممهدة للانتقام الفظيع من أخيها المترفع « ادجار » . وكان الطيب يشدد في عدم تعريض « كاتراين » بعد مرضها الأول للإثارة أو الكدر . فكان زوجها يسلم لها بكل ما تهفو نفسها إليه . ولذا كان يحتمل زيارات « هيثكليف » المتواصلة على مضض خوفاً عليها من النكسة .

واستغل « هيثكليف » الموقف أسوأ استغلال كى يقوض سعادة من حرموه من حبيبة قلبه . وثار لذلك مشادة حادة بينه وبين « ادجار » ؛ فكاد « هيثكليف » يقتله لولا أن خف الخدم لإنقاذه . وطرده « ادجار » من داره طرداً أبدياً ، فأصبحت « كاتراين » بنوبة من التشنجات أسلمتها لمرض طويل ، كاد يسلمها إلى الموت .

ومن « أعلى ويدرنج » راح « هيثكليف » ينصب شباكه « ايزابيلا » المدلثة في هواه ، ويلقاها خلصة . وكم من مرة حاول « إدجار » و « كاتراين » أن يردعا « ايزابيلا » . ولكنها أعارتهما أذناً صماء ، وتسلفت تحت جناح الظلام هاربة معه إلى حيث لا يعلم أحد . وانقطعت أخبارها شهرين قضتهما « كاتراين » في مرض وبيل وصفه الأطباء بأنه « صدمة مخية » . وقام « إدجار » على تمريرها بحب وإخلاص شديدتين . وكان فرحه طاغياً حين بشره الأطباء بأنها تجاوزت مرحلة الخطر .

وكانت « كاتراين » حاملاً قبل مرضها . فلم تسرد عافيتها بعد زوال الخطر عنها . وكان الشرود ينتابها بين الحين والحين فتبدو مسلوبة اللب حائرة النظرات خائرة النفس .

وذات يوم وصلت إلى مسر « دين » رسالة من « ايزابيلا » تخبرها أنها عادت مع زوجها « هيثكليف » إلى « أعلى ويدرنج » . وأنها كانت تتمنى أن ترور « كاتراين » وقد سمعت بمرضها لولا خوفها من أخيها . وفي هذه الرسالة أظهرت بوضوح ما تلقاه على يدي زوجها من فظاظة في المعاملة لم تكن تخطر لها ببال ، حتى لتتشك في أنه من بنى الإنسان . ورجت المربية العجوز مسر « دين » أن تخف لزيارتها في « الأعلى » ، ولا سيما أنها أرسلت فيما سبق إلى أخيها فلم تسمح نفسه بالرد عليها أو الصفح عنها .

وذهبت مسر « دين » إلى « الأعلى » لتجد « هيثكليف » يعامل « ايزابيلا » معاملة الخدم . وقد تبدلت حالها أسوأ تبدل . وصارت أشبه بأمة رقيقة في ملك يمين ذلك الزوج الشرس ، يركلها فتلتحق حذاءه وتلتمس رضاه في تزلف يدل على اختلاط البغض بالحب في قلبها . ولم يهتم « هيثكليف » حين رآنى إلا بالسؤال المتلهف عن « كاتراين » وحالتها الصحية وأسباب مرضها وظروفه . وصرخ أمام زوجته مقسماً أن يراها ولو على جثة زوجها . وتوعد من يقف في

طريقه بالويل والثبور . فقالت له مسز « دين » إن حالتها الصحية لا تتحمل الهزات العصبية العنيفة . فربما قضت زيارته عليها . فأجابها أن كل من في الوجود أهون من الهباء عند « كاتراين » متى رأته بين يديها ؛ فروياه هي أكسير الشفاء الوحيد لمن تعبهه ويعبدها ! وعارضته مسز « دين » خمسين مرة . ولكنه أكرهها على حمل رسالة منه إلى « كاتراين » . وما أن وقعت عينها على التوقيع وهي مضطجعة على فراش المرض حتى ضمت الخطاب إلى صدرها بلهفة ونظرت إلى مسز « دين » في توسل . وسمعتنا وقع خطوات تقرب من الحجرة ثم فتح الباب، ودخل « هيثكليف » فقطع المسافة إلى الفراش في خطوتين، وتلقف « كاتراين » بين ذراعيه وضمها إلى صدره وراح يناجها ويقبلها في كل موضع اتفق له أن يجده معرضاً لشفتيه . وبادلته « كاتراين » القبلات رغم إعيائها الشديد، وراحت توثبه على ما جره عليها من ويلات وتندره أنها راحلة عن الدنيا في مدى أيام معدودات؛ فكيف عساه يطيق الحياة بدونها .

وبلغت من الاضطراب واليأس غاية المدى ، فرفضت أن تفلته من بين أحضانها حتى بعد أن سمع صوت قدوم زوجها عائداً من رحلته . وكان لا بد « لهيثكليف » أن ينصرف وإلا وقعت كارثة، واقترفت جريمة تسيل فيها الدماء . ولولا أن مسز « دين » انتزعتها بالقوة من بين أحضان « كاتراين » في آخر وقت لوقع المحذور . ثم دفعت به إلى الباب الآخر للدار ، فخرج وهو يتوعد بالعودة بمجرد أن يبارح « ادجار » الدار . وقبيل منتصف تلك الليلة ولدت « كاتراين » الصغيرة التي تعيش الآن في « أعلى ويندرنج » . ولدت في الشهر السابع من الحمل بها . وبعد ساعتين من مولدها ماتت « كاتراين » الأم من غير أن تفيق من إنعاشها أو تشعر بأنها غدت أمًا . وكان مصاب « ادجار » في موتها فادحاً لا سبيل إلى وصفه .

وذات يوم هربت « إيزابيلا » أخت « ادجار » من قسوة زوجها « هيثكليف » الذي أسرف في اضطهادها لها بعد موت « كاتراين » . وظلت عشر سنوات متوارية عن الأنظار، ثم بعثت إلى أخيها تطلب منه الحضور لأنها على فراش الموت . وذهب « ادجار » إليها وقضى معها أياماً ثم عاد بابنها « لينتون » وهو فتى ضعيف هش . وكانت « كاتراين » الصغيرة تكبره بستة أشهر ولكنها كانت في أوج صحتها . وكانت فرحتها به لا توصف؛ لأنه آنس وحدتها . وكم حاولت أن تغريه باللعب معها ، ولكنه كان يفضل النوم على كل شيء .

ونما إلى علم « هيثكليف » أمر وجود ابنه في ضيعة « الجرانج » عند خاله . فأرسل من يحضره إلى « الأعلى » . وإلا جاء بنفسه ليأخذه . ولم يكن أمام « ادجار » إلا أن يسلمه لرسل أبيه مع أن « إيزابيلا » أوصته على فراش الموت ألا يدع الفتى لأبيه مهما حدث . وماذا كان « ادجار » مستطيعاً وقد هدد « هيثكليف » بالقضاء على كل من يجرمه من ابنه . وما كان حبه لابنه هو الدافع له على ذلك الإصرار ، بل رغبته في مواصلة الانتقام من « ادجار » فقد طفق يعامله بمنتهى الشراسة . وفي الوقت نفسه هيا الجو كي يتعلق « بكاتراين » الصغيرة ليجعل من ذلك سبيلاً إلى إزعاج « ادجار » . وقد تم له ما أراد حين صارت الفتاة في الرابعة عشر صورة مصغرة جميلة من والدتها الراحلة، حين التقت بابن عمها « لينتون » وراحت تتودد إليه ، ووالده يهدده بالضرب المبرح كي يستمر في التقرب إليها رغم هزاله الذي يزهده في كل طيبات الدنيا .

ومرض « ادجار » فلزم الفراش وحذر ابنته من الذهاب في نزهاتها إلى « أعلى ويندرنج » فرضخت الفتاة لأمر أبيها ، ولكن حبها لابن عمها غلبها على أمرها فكانت ترأسه خلسة عن طريق أحد الأتباع . وفي بعض رسائل « لينتون » إليها أخبرها أنه طريح الفراش



فجعلت الفتاة تتوسل إلى مسز «دين» كي تصحبها إلى هناك في غفلة من أبيها . وكان هذا هو الكمين الذي أعده «هيشكليف» بعناية . فما أن وصلنا إلى «أعلى ويذرنج» حتى حبس مسز «دين» في حجرة قضت فيها أربعة أيام لا تعرف من أمر «كاتراين» الصغيرة شيئاً ، حتى إذ أفرج عنها وجدت سيدتها الشابة وقد عقدت زواجها على «لينتون» يملئ عليها إرادته بإيعاز من أبيه وهي كالعصفور الضعيف، بين محالب ذلك العقاب الكاسر «هيشكليف» . وأرسل إلى أبيها ينذره أنه احتجز الفتاة لأنها صارت زوجة شرعية لابنه . ولا سبيل لأبيها عليها بعد اليوم .

وكانت هذه الطعنة هي القاضية على «إدجار» فساعت صحته، واستدعى المحامين ليعيدوا إليه ابنته فلم يجدوا إلى ذلك سبيلاً . وبعد أيام استطاعت «كاتراين» أن تتسلل في الفجر وتحضر إلى «الجرانج» لترى والدها قبل أن يلفظ أنفاسه الأخيرة .

ولم تمنع رهبة الموت «هيشكليف» أن يأتي بنفسه ويأمر «كاتراين» بالعودة إلى «أعلى ويذرنج» . وأمر مسز «دين» أن تبقى في «الجرانج» فلم تجد بداً من طاعته . وخفف من وقع الحياة على «كاتراين» أنها لم تزال تحب «لينتون» ولكن صحة المسكين تدهورت إلى أن مات ، فنجنا من عذاب الحياة مع أبيه القاسي .

ولبثت «كاتراين» حزينه على «لينتون» منطوية على نفسها تجتر آلامها . وهذه هي الحالة التي وجدها عليها «لوكوود» حين زار «أعلى ويذرنج» .

وتحسنت صحة «لوكوود» فرحل عن المنطقة وبعد فترة طويلة عاد ليسوى حساب الأجرة وينهى عقده مع «هيشكليف» . فما أن وصل إلى «أعلى ويذرنج» حتى رأى باب الحديقة مفتوحاً على خلاف العادة . وكذلك كان أيضاً باب المطبخ . ولمح في الشرفة شاباً و شابة يتناجيان في حنان وحب، وقد خيم على المكان

صمت جميل هادئ . وبعد لحظة رأى مسز «دين» أمامه فرحبت به أيما ترحيب . ومن فهمها عرف تيمة القصة .

لقد تغيرت حال «هيشكليف» بعد وفاة أعدائه وابنه، وصار يقضى وقته متجولاً بين الأحرار، يناجي روح «كاتراين» التي يؤمن أنها هائمة هناك لا يقر لها قرار إلى أن تجتمع به . وذات يوم وجدوه ميتاً هناك . فخلا الجو «لكاتراين» الصغيرة و «هندلي ايرنشو» الذي كان يكن لها حباً لا عجباً . فاستطاع أن يخرجها من أحزانها ويشعل في قلبها جذوة الحب، وتزوج منها ودعيت مسز «دين» للإشراف على «أعلى ويذرنج» فطردت كل من كان يستخدمهم «هيشكليف» من الأوباش الأجلاف . وعاد الهدوء والحب يرفرفان على البيت الهائئ السعيد .

ومن هذه الخلاصة الموجزة نرى ملامح ما أسلفناه من وصف أسلوب الرواية وتكوين شخصها وجو أحداثها . فالإطار الذي تقع فيه الأحداث هو إقليم الأحرار، الذي يذكر بحال البداوة، وينأى بنا عن طراوة الحضارة وتهذيبها، وترسمها للحدود وخضوعها للمنهج والتخطيط .

والشخص التي تعيش في تلك الأحرار أقرب إلى خلائق الأوباد . فهم أناس تمتزج في طباعهم امتزاجاً غير متساوق صفات الضراوة العاتية التي تكاد تخمد أنفاس الرقة والحنان . ولكن في مواقف الأزمات يصطرع هذان الضدان كما تصطرع عناصر الطبيعة في ثورات البراكين، ويظهر الحنان الدافق والحب العميق مطاولاً عواطف القسوة والحقد والجفاء والأنانية .

ولعل المواضيع التي سننتقيها من مواقف تلك القصة التي قيل عنها إنها أغرب قصة حب انتجها قلم إنسان ، تبرز تلك السمات الفنية والنفسية :

● تحول «هيشكليف» إلى أرملة ابنة التي كانت تظال كتاباً أمام النار وصاح بها :

— أنت يا من لا تساوين شيئاً ! هأنذا أراك عدت إلى الأعبك ! إن الجميع هنا يكسبون لقمتهم بما يؤدونه من أعمال . أما أنت فتعيشين عالة على إحساني ! ضعي هذه القذارة من يدك ، وانحني عن شيء تؤدينه . فلا بد لك من أن تؤدى لى شيئاً مقابل ما رزئت به من بلاء وجودك دائماً أمام نظري ! أسمعت أيتها الملعونة ؟  
— سأضع قذارتي كما شئت . لأنك قادر على إكراهي إن أبيت !

وطوت السيدة الشابة كتابها ، وألقت به إلى مقعد واستطردت :  
— ولكني لن أقوم بأي عمل ولو برت لسانك بالشتائم والسباب . لن أفعل إلا ما يروق لي !  
فرجع « هيثكليف » يده . وقفزت السيدة متراجعة لتكون بمأمن . فن الجلي أنها ذاقت من قبل وطأة تلك اليد !

● قال « هيثكليف » « لكاتراين » وهي تنتظر زيارة « إدجار » وشقيقته :

— هل أنت مشغولة بعد ظهر اليوم يا « كاتي » ؟  
هل أنت ذاهبة إلى مكان ما ؟  
— كلا . فالمطر يتساقط .

— لماذا إذن ارتديت هذا الثوب الحريري ؟ أرجو ألا تكوني في انتظار قدوم أحد ؟

— لا أنتظر أحداً فيما أعلم ولكنك ينبغي أن تكون الآن في الحقل يا « هيثكليف » .

— إن أخاك « هندلي » لا يتركنا معاً طالما هو هنا . عليه اللعنة ! لن أعمل اليوم وهو غائب وسأبقى معك .  
— ولكن « جوزيف » سيخبره حين يعود . فخير لك أن تذهب .

— « جوزيف » مشغول في الطرف الآخر من الضيعة إلى ما بعد حلول الظلام . فلن يعرف أنني بقيت معك .

وجلس بجوار النار . ففكرت « كاتراين » لحظة وهي مقطبة الجبين ، ثم وجدت من الحتم عليها أن تخلي الطريق لحضور صديقها الجديد فقالت :

— « إيزابيلا » و « إدجار » لينتون ربما حضرا .

— مري « إلن » أن تقول لها : إنك مشغولة يا « كاتي » ! لا تبعديني عنك من أجل هذين الصديقين السخيفين التافهين ! . . انظري إلى هذا التقويم المعلق على الحائط وستجدين علامة الصليب على كل أمسية قضيتها مع آل « لينتون » . وستجدين نقطة على كل أمسية قضيتها معي . ما أقل ما تمنحيني الآن من وقتك .

— وهل ينبغي أن أقضي معك كل وقتي ؟ وما جدوى ذلك ؟ وحول أي شيء يدور حديثك معي ؟ إن كل ما تقوله لتسليني جدير أن يصدر عن أبله أو طفل ! بل وكل ما تفعله أيضاً .

● وبعد أيام كانت « كاتراين » تفضي في المطبخ إلى مسز « دين » بهومها وحيرتها ، بعد أن نخطبها « إدجار » .

— إنني لم أخلق للزواج من « إدجار لينتون » . فلست ممن يليقون لدخول جنات الفردوس . ولو لم يكن أخي القاسي الشرير قد أنزل « هيثكليف » هذه المنزلة الدون لما فكرت في الزواج من « إدجار » . ولكن ما حيلتي وزواجي « هيثكليف » محط من شأنى ويقضى على سمعتي . ولذا ينبغي ألا يعرف « هيثكليف » مبلغ حبي له . إنى أحبه حباً غير حبي الجمال والوسامة . بل أحبه حبي لذات نفسي ! إنه أقرب إلى من روحي وأشبه بي من ذاتي . وأيا كان المعدن الذى صيغت منه روحانا . فعدنى ومعدنه واحد . أما معدن « إدجار لينتون » فغريب عن ذلك المعدن كل الغرابة ، يفرق بيننا وبينه ما يفرق بين ضوء القمر الساجى وبين وميض البرق أو لهب النيران المستعر !

وحين نصب « هيثكليف » شراكه لأخت

– آه يا « كاترين » ! يا حياتي ! كيف أستطيع أن  
أحتمل هذا ؟

ثم راح يحدق فيها بقوة والجزع يتقد في نظراته  
اتقاداً حال بين الدموع المتجمعة وبين الذوبان والمسيل .  
وتراجعت « كاترين » إلى الخلف ونظرت إليه مقطبة  
الجبين ومزاجها يتذبذب بلا توقف من النقيض إلى  
النقيض .

– أنت و « إدجار » حطمتما قلبي يا « هيثكليف » .  
والآن تأتي باكيًا شاكياً ؟ لن تأخذني بك شفقة ! لقد  
قتلني ! ما أقواك ! ولم سنة تنوى أن تعيشها من  
بعدي ؟

فركع « هيثكليف » على إحدى ركبتيه ليعانقها .  
وحاول أن ينهض بعد أن قبلها فتنشبت بشعره وأبقته  
راكعاً وقالت بمرارة :

– تمنيت لو كان في استطاعتي أن أمسكك هكذا  
إلى أن نموت معاً ! وما كنت لأكثرث لما عسى أن  
تعاني . فعذابك لا يعنيني ! ولماذا لا تعاني وتتعذب ؟  
فأنا أعاني وأتعذب ! هل ستسأني ؟ هل ستكون سعيداً  
عند ما يواريني الثرى ؟ هل ستقول بعد عشرين عاماً :  
« هذا ضريح كاترين إيرنشو » وقديماً كنت أحبها  
وآلمني أن أفقدها ولكن هذا كنه إنتهى الآن ! ولكم  
أحببت من بعدها الكثيرين ؛ فأولادى أحب إلى اليوم  
وآثر عندي مما كانت « كاترين » ! ولكم يحزنني  
أن أفارقهم عند ما أموت ولن يسعدني أنني أترك  
جوارهم إلى جوارها ! أليس هكذا سيكون حديثك  
لنفسك يا « هيثكليف » !

فصرخ وخلص رأسه من قبضتها بعنف وصرف  
على أسنانه :

– لا تعذيني كي أجن كما جنت . . . هل بك  
مس من الشيطان حتى تكلميني بهذا الأسلوب وأنت

« إدجار لينتون » بعد زواج « كاترين » من « إدجار »  
رغم احتقار « إدجار » الشديد له قالت « كاترين » :  
– لماذا احتضنتها وقبلتها غير مصغ لتعذيراتي ؟  
– وما شأنك بهذا ؟ من حتى أن أقبلها ما دامت  
راضية . وليس لك أن تعترضى وأنا لست زوجك  
ولا حق لك في الغيرة !

– لا تعبس في وجهي هكذا ولا اعتراض لي  
على زواجك من « إيزابيلا » ما دمت تحبها . ولكن  
أجبنى أولاً هل تحبها يا « هيثكليف » ؟ ها أنت لا تجيب  
– سأصارحك بما في ذهني من غير مواربة .  
اعلمى إذن أنك عاملتني معاملة شيطانية بالغة السوء .  
وإن كنت تخالين أنني لم أدرك ذلك فأنت واهمة .  
وواهمة أيضاً إن كنت تحسبيني أرضى بكلمات التهذئة  
وأقنع بها عن الانتقام لما أصابني على يدك . وعن قريب  
سأرين مبلغ انتقامي . . . ولكني لن أنتقم منك أنت .  
فالقاعدة أن يسحق الظالم عبيده فلا يتمردون عليه بل  
ينتقمون لأنفسهم بسحق من تحت سلطانهم . فلك أن  
تعذيني حتى الموت إن كان في ذلك ما يسليك ويطيب  
لك ولكن اسمحي لي على الأقل أن أسلى نفسي بعض  
الشيء على ذلك المتوال بعينه . وليس لك وقد قوضت  
قصر آمالي وسعادتي أن تتصدق على بكوخ حقير من  
الشفقة وتظنين أنك أبرأت الذمة وبلغت غاية الإحسان !

● وعند ما كانت « كاترين » على فراش المرض  
الأخير ، أخبرتها وصيفتها أن « هيثكليف » انتهر فرصة  
غياب زوجها وحضر ليراها بعد قطيعة طويلة .

وفي خطوة أو خطوتين صار إلى جوار فراشها  
وضمها بين ذراعيه . وظل لا يتكلم خمس دقائق كان  
يمطرها فيها بالقبلات . وكانت هي البادئة بتقبيله .  
وكان واضحاً أنه لا يستطيع حمل نفسه على النظر إلى  
وجهها ؛ إيماناً منه بما كنا نعتقده جميعاً أنها على شفا  
الموت ولا نجاؤها لها من علها . وكان أول ما نطق به في  
صوت يرتجف بالأسى واليأس :

لك إنك لم تؤذنى فى حياتك . ودع عنك الغضب فلو  
لبث الآن غاضباً ستكون ذكرى غضبك أبعث للشقاء  
من كلماتى الجارحة ! ألا تريد أن تقرب منى ؟  
تعال . . .

وعلى هذا النسق سائر صفحات تلك القصة الفريدة  
التي لم تتسع - - ، مؤلفها لكتابة قصة سواها عند ما غلبها  
الموت على عنفوان عقلها وعواطفها وهى فى سن  
الثلاثين . فقد ماتت سنة ١٨٤٨ . وكان تمام تأليفها  
« لأعلى ويذرنج » فى سنة ١٨٤٧ . ولس من المظنون  
أنها كانت حرة أن تتفوق على نفسها وقد بلغت ذلك  
المدى فى عملها الأول ، لو امتد بها العمر إلى ضعف  
تلك السن .

على شفا الموت ؟ ألا تدركين أن كل كلمة تتفوهين بها  
ستمحفر فى ذاكرتى ، وتظل تأكل من عقلى إلى الأبد ، بعد  
أن تفارقينى ؟ وإنك لتعلمين أنك تكذبين حين تقولين  
إننى قتلتك . وأنتك لتعلمين أيضاً يا « كاتراين » أنه  
لا سيدى لى إلى نسيانك إلا أن أنسى وجودى ! أليس  
حسب أنا نيتك الشيطانية أننى سألتظى فى عذاب جهنم  
هنا حينما تكونين أنت قد نعمت بالراحة الأبدية ؟

- لن أنعم بالراحة . . . ولست أتمنى لك عذاباً  
أشد مما منيت به أنا يا « هيثكليف » . بل كل ما أتمناه  
ألا تفرق بعد الآن . وثق أنك كلما أحسست بالشقاء  
هنا على وجه الأرض فسيكون لشقائقك صدى فى نفسى  
وأنا تحت الثرى . هيا اركع مرة أخرى ! اركع لأقول





# الجامع لمفردات الأدوية والأغذية لابن البيطار

بقلم

الدكتور عبدالحليم منصور

الأستاذ بكلية العلوم جامعة عين شمس  
والمتدب مديراً لجامعة الكويت

## ١ - ابن البيطار

هو أبو محمد عبدالله بن أحمد ضياء الدين الأندلسي المالقي العشاب المعروف بابن البيطار ، إمام النباتيين وعلماء الأعشاب ، ولد في الربع الأخير من القرن السادس الهجري ( الثاني عشر الميلادي ) من أسرة ابن البيطار في مالقه ، كان من شيوخه في علم النبات أبو العباس النباتي ، الذي كان يجمع النباتات من منطقة اشبيلية ، ولما بلغ العشرين من عمره ، جاب شمال أفريقيا ، ومراكش ، والجزائر ، وتونس ، لدراسة النبات ، وعندما وصل إلى مصر ، كان على عرشها الملك الكامل الأيوبي ، التحق بخدمته فعينه رئيساً على سائر العشابين ، ولما توفي الكامل ، استبقاه في خدمته ابنه الملك الصالح نجم الدين الذي كان يقيم في دمشق ، وبدأ ابن البيطار من دمشق يدرس النباتات في الشام وآسيا الصغرى بصفته طبيباً عشابياً ، وكتب مؤلفيه اللذين اشتهر بهما ، وهما ثمرة دراساته العلمية والعملية ، أولها كتاب الجامع لمفردات الأدوية والأغذية ، وهو مجموعة من العلاجات البسيطة المستمدة من النبات والحيوان والمعادن ، جمعت من

مؤلفات الأغارقة والعرب ومن تجارب المؤلف خاصة : وثانيهما ، كتاب المغني في الأدوية المفردة في العقاقير ، تناول فيه علاج الأعضاء عضواً عضواً بطريقة مختصرة كي ينتفع به الأطباء . وكان ابن أبي أصيبعة تلميذاً لابن البيطار ، صحبه في رحلاته وأسفاره للكشف عن النباتات في منطقة دمشق . ومن عجب أن ابن أبي أصيبعة لم يعطنا معلومات وافية عن أستاذه ابن البيطار . وقد عاش ابن البيطار نحو سبعين عاماً ، وتوفي عام ٦٤٦ هـ ( ١٢٤٨ م ) . وقد ترجمت كتبه إلى اللغات الأجنبية .

## ٢ - كتابه الجامع

يقول ابن البيطار في مقدمة كتابه الجامع لمفردات الأدوية والأغذية ، إنه قام بوضع كتابه في الأدوية المفردة في أربعة أجزاء ، تنفيذاً للأوامر المطاعة الملكية الصالحة النجمية<sup>(١)</sup> ، يذكر فيه ماهياتها ، وقوامها ومنافعها ، ومضارها ، وإصلاح ضررها ، والمقدار المستعمل من جرمها أو عصارتها أو طبيخها ،

( ١ ) يريد الملك الصالح نجم الدين أيوب .

## أولاً : في النبات

يقول في نبات « آلوسن » : اسم يوناني أوله ألفان الأولى مهموزة ممدودة والثانية هوائية ، ويسمى حشيشة النجاة ، وحشيشة السلحفاة ، نبات ذو ساق واحدة ، وله ورق مستدير ، وله في أصول الورق ثمر في شكل الترس ذو طبقتين فيه بذر صغير ، ينبت في مواضع جبلية وأماكن وعرة ، وينقل عن جالينوس « أنه ينفع من نهشة الكلب الكلب نفعاً عجيباً ، وأنه ينقى الكليتين ويذهب الكلف من الوجه ، ثم عن « ديمقراطيس » أن هذا النبات يشبه الفراسيون إلا أنه أحسن منه وأكثر شوكاً ، وينبغي أن يلتقط هذا الدواء في وقت طلوع الشعري ، ويجفف ويدق ويخزن حتى وقت الحاجة ، ويرد على ما زعم بعض الأندلسيين من أنه الدواء المعروف عندهم بالقارة ، وذلك لمنفعته من عضة الكلب الكلب وليس كما زعم ، بل هو الدواء الذي ذكرته أما القارة فيعرف في اليونانية باسم « سطاخنوس » وينقل عن الغافقي اسم دواء آخر سماه « عشبة السباع » ينفع من عضة الكلب الكلب ، وذكر أيضاً عشبة السباع هي الكراث بغير تشديد ، وليس هو المشدد الذي يؤكل ولا يشاكله .

وتابع ابن البيطار ذكر أسماء الأدوية والنباتات والعقاقير ، فتحدث عن « اطريلال » وآكثار وآرغيس يقول وهو قشر أصل شجرة البرباريس ، وأهل مصر يسمونه عود ریح مغربي ، وأهل ، ويقول زعمت جماعة من الأطباء أنه العرعر وهو خطأ هو صنف من العرعر ، كثير الحب ، وهو شجر كبير له ورق شبيه بورق الطرفاء ، وثمرته حمراء دسمة تشبه النبق في قدرها ولونها ، وما داخله مصوف له نوى ، ولونه أحمر ، إذا نضج ، كان خلواً في المذاق وفيه بعض طعم القطران ، ويجمع في وقت قطاف العنب . ويقول عن « الأترج » كثير بأرض

والبدل منها عند عدمها ، وأنه قد توخى في ذلك تحقيق ستة أهداف ، الأول استيعاب القول في الأدوية المفردة والأغذية المستعملة على الدوام ، والاستمرار عند الاحتياج إليها في ليل كان أو نهار ، يقول وقد استوعبت فيه جميع ما في الخمس المقالات من كتاب الأفضل ديسقوريدوس بنصه ، وكذا فعلت أيضاً بجميع ما أورده الفاضل جالينوس في الست المقالات من مفرداته بنصه . ثم ألحقت بقولها من أقوال المحدثين في الأدوية النباتية والمعدنية والحيوانية ما لم يذكره ، ووصفت فيها عن ثقات المحدثين وعلماء النباتيين ما لم يصفاه ، وأسندت في جميع ذلك الأقوال إلى قائلها ، وعرفت طرق النقل فيها بذكر ناقلها ، والغرض الثاني : صحة النقل فيما أذكره عن الأقدمين وأحرره عن المتأخرين ، فما صح عندي بالمشاهدة والنظر ، وثبت لدى ، أدخرته كنزاً سرياً ، وأما ما كان مخالفاً في القوى والكيفية والمشاهدة الحسية في المنفعة والمهية ، نبذته ظهرياً ، ولم أحاب في ذلك قدماً لسبقه ، ولا محدثاً اعتمد غيري على صدقه ، والثالث : ترك التكرار إلا فيما تمس الحاجة إليه لزيادة معنى وتبيان ، والرابع : تقريب مأخذه بحسب ترتيبه على حروف المعجم ، والخامس : التنبيه على كل دواء وقع فيه وهم أو غلط لمتقدم أو متأخر ، لاعتمادى على التجربة والمشاهدة ، والسادس : ذكر أسماء الأدوية بسائر اللغات .

ذلك دستور ابن البيطار في كتابه الجامع لمفردات الأدوية والأغذية ، وهو يتضمن صورة صادقة للطريقة العلمية التي اتبعها ابن البيطار في تأليف كتابه ، أنها الاعتماد على المشاهدة والتجربة ، وذكر المصادر التي نقل عنها ، وتحرى الصدق والدقة . وسنعرض فيما يلي نماذج مما تناوله من نبات وحيوان ومعادن .

العرب ، وهو مما يغرس غرساً ، ولا يكون برياً وتبقى شجرته عشرين سنة تحمل ، وحملها مرة واحدة في السنة وورقها مثل ورق الجوز ، وهو طيب الرائحة وتفاحه شبيه بنور الرجس ، وهو ذكي ولشجره شوك شديد . ثم ينقل من خواص الأترج ما قاله ابن سينا ، وابن رضوان واسحق بن سليمان وغيرهم . ويقول عن الأحنوس ، نبات ينبت بقرب الأنهار وبقاع الماء المحتمة من العيون وله ورق شبيه بورق الباذروج إلا أنه أصغر منه ، وأعلاه مشقق وله عيدان خمسة أو ستة طولها نحو من شبر وزهر أبيض ، وثمر أسود صغير قابض ، وعيدان هذا النبات وورقه مملوءة رطوبة . وعن الأذريون صنف من الأقحوان ، منه ما نواره أصفر ومنه ما نواره أحمر ، ثم آذان الفار البستاني ، وآذان الفار البري وآذان الأرنب .

وينقل عن أبي حنيفة قوله في الأراك . أفضل ما استيك به ، بأصله وفروعه من الشجر وأطيب مارعته الماشية رائحة لب ، وهو ذو فروع شائكة ، وثمره في عناقيد ، وتكلم عن الأذخر ، والأسل ، والآس . يقول ينمو بأرض العرب بالسهل والجبل ، وخصرته دائمة ، ويسمو حتى يكون شجراً عظيماً ، وله زهرة بيضاء طيبة الرائحة وثمره سوداء إذا أبتعت ويقول في الأشنة . المعروف بشيبة العجوز ، الجيد منها ما كان أعلى شجر الشربين ، وكانت جبلية ، وبعدها ما يوجد على الجوز ، وأجود من هذه ما كانت أطيب رائحة ، وكانت بيضاء ، وما كان منها لونه إلى السواد فإنه أردوه ، ثم ينقل عن ديسقوريدوس وجالينوس ، وابن سميحون ، واسحق ابن عمران ، وعبدالله بن صالح ، والرازي ، وابن سينا ، ومسيح الدمشقي وغيرهم من أطباء العرب ، ينقل آراءهم في كيفية التداوي بها ، وكيفية صنع الدواء منها . وكذلك تحدث عن الأشخيص والأشنان وقال إنه أجناس كثيرة ، وكلها من الحمض ، والأشنان هو

الحرص ، وهو الذي يغسل به الثياب ، نبات لا ورق له ، وله أغصان دقاق شبيه بالعمد ، وهي رخصة كثيرة المياه ، ويعظم حتى يكون له خشب غايظ يستوقد به ، وناره حارة جداً ، ورائحة دخانه كريهة ، وطعمه إلى الملوحة ، وهو من الحمض . وعن الأفسنتين - نقلا عن الشريف الأدرسي ، نبات ملمس ، يلحق بالشجر الصغير ، قدر نباته ، يقوم على ساق ، ويتفرع منه أغصان كثيرة ، وعلى الأغصان أوراق كثيرة متكاثفة ، بيض الألوان ، تشبه الأشنة في تخييطها ، وله زهر أقحوانى صغير أبيض في وسطه صفرة تخلقه رؤوس صغار فيها بذر دقيق ، وفي طعمه قبض ومرارة .

ويقول عن « الأفيون » لب الخشخاش الأسود ، لا يعرف إلا بديار مصر وخاصة بالصعيد بموضع يعرف بأسبوط ، فانه منها يستخرج ، ومنها يحمل إلى سائر البلدان - وعن أمير باريس هو البرباريس منه أندلسي ورومي وشامي ، يجلب من جبل بيروت وجبل بعلبك وهو أجود من الرومي عند باعة العطر بمصر والشام ، وهي شجرة خشنة النبات خضراء ، تضرب إلى السواد ، تحمل حباً صغيراً بنفسجياً - وأسهب ابن البيطار في الحديث عن الأنجدان ، والأنيسون والأنجرة وأناغالس ، والأهقان ، والبابونج وقال إنه ثلاثة أصناف ، والفرق بينها في لون الزهرة ، وله أغصان طولها نحو من شبر شبيه بأغصان التمش ، وفيها شعب وورق دقاق صغار ، ورؤوس مستديرة صغار في باطن بعضها زهر أبيض ، وفي بعضها زهر مثل لون الذهب ، وفي الذي ظهر من الزهر على الرؤوس يظهر باستدارة حولها ، ويكون لونه أبيض وأصفر وفرفيري . وهو في قدر زهر السذاب ، وينبت في أماكن خشنة وبالقرب من الطرق ، ويقطع في الربيع . وتكلم عن البان والبرنوف والبرواق وبزر قطونا والبشمة وقال اسم حجازي للحبة السوداء وعن

ولقد تابع ابن البيطار عرضه لمفرداته في الأجزاء الأخرى من كتابه ، مرتباً إياها على أحرف المعجم ، مورداً آراء كل من تقدمه من العلماء ، مضيفاً ما رآه بنفسه فلم يترك كموثلاً ولا كركماً ولا كراوية كذلك اللبخ والبلبل واللوف والحلب والمحمودة والمر والنانج والناددين والهندبا والياسمين واليبروح واليتوع والينبوت وغيره كثير من أنواع النبات .

### ثانياً : في الحيوان

تناول ابن البيطار عدداً غير قليل من الحيوانات ، التي يتخذ منها عقاراً أو ينصح بالتداوى بها على نحو من الأنحاء ، فتكلم عن ابن عرس ، و « اثرا » صنف من الطير ، وأرنب برى وأرنب بحرى ، وهو حيوان بحرى صغير صدفى إلى الحمرة ، وأسد الأرض وهو الحرباء ويسمى باليونانية « خاماليون » والأفعى ، والأوز والأيل والبط والبقرة وتدرج وهو طائر ملبح بأرض خراسان والتمساح والسن وهو الحوت والثعلب والجراد وجراد البحر له رأس مربع ما هو ، وله فيما يلي رأسه صدف خزفي وبعضه لا خزف عليه ، ولها من كلا الجانبين عشر أيد طوال شبيهة بالعناكب إلا أنها كبار جداً ، ولها قرنان دقيقان قائمان ، ولها في مواضع شواربها قرنان دقيقان وعينان بارزتان متدلّيتان من رأسها .

والجمل ، وقال عن « الحياحب » إنه حيوان له جناحان كالذباب يضيء بالليل كأنه نار ، والحبارى - طائر كبير العنق رمادى اللون ، في منقاره بعض الطول وهو مشهور ، لحمه بين لحم الدجاج والبط والخبرج وهو طائر معروف في الديار المصرية مشهور بها وقال عن الحدأة ، طائر معروف كالبازى يأوى إلى المدن والعمارات . والحردون قريب من طبع الورل . والحرجول نوع من الجراد ، والحرباء والحلزون والحلم وهو القراد ، والحراطين وهي الديدان التي

البشنين يكون بمصر ، ينبت في الماء إذا أطبق النيل على أرض مصر وله أصل يشبه السفرجلة ، ويؤكل نيئاً ومطبوخاً ، وطعمه مطبوخاً يشبه صفرة البيض ، نباته نبات النيلوفر . كما أورد البطم وقال هي الحبة الخضراء ، تنبت بالجبال وعلى الحجارة والشجرة عيدانها خضراء إلى السواد وحبها أخضر ، وفي لحائها وورقها وثمرها شيء قابض . وقال عن البلسان إنه شجر لا يعرف نباته اليوم بغير مصر خاصة في الموضوع المعروف منها بعين شمس ، عظم شجرته مثل عظم شجرة الحبة الخضراء ، وله ورق شبيه بورق السذاب ، غير أنه أشد بياضاً ، وأدور ورقاً . ويقول عن الثلثان هو عنب الثعلب ، وعن الثمام ، معروف بالديار المصرية ، وهو المرعى ، وهيئة ورقه على هيئة ورق الزرع<sup>(١)</sup> وقضبانته ذات كعوب ككعوب قصب الزرع ، إلا أنها مصمته وهي أرق وأطول وورقه كذلك ، وهو ينبت متدوحاً ، وأصوله لحمية متشعبة ، ويخرج سنابل على شكل سنابل الدخن البرى ، وطعمه كله حلو ، وسنابله مسودة . وكذلك وصف الثوم والثيل والجاوشير والجلنار ، والجلبان وجوزبوا وهو جوز الطيب ، في قدر العفص سهل الكسر ، رقيق القشر ، طيب الرائحة .

وفي الجزء الثاني من كتاب الجامع ، عالج ابن البيطار مئات أخرى من أنواع النبات والحيوان والمعادن مما يتطبخ به ، فتكلم عن حب الزلم ، وحب الملوك ، وحب الرشاد ، وحب القلب ، وحب الفلفل الحادق ، والحرملة والحزنبيل والمسك والحضض والحلبة والحلتيت والحماض والحنظل والحنديقوق والحس والخروع والحشخاش والخلاف والخلنجان وخيار شنبير والدارصيني والدقلى ، والراوند والبرق والرازيانج والرتم والرياس والزقوم والزنجبيل والزيفون .

(١) يريد القمح .



الحجل والقنفذ والقنبرة والكركي والماعز والنسر  
والنعام والنمل والنمر والورل والمهدهد ويربوع .

### ثالثاً : في المعادن

وكذلك أورد ابن البيطار في جامعه عدداً من  
المعادن والأحجار التي يتداوى بها أو تدخل في تركيب  
الأدوية ، فذكر الآبار ، وهو الرصاص الأسود ،  
يقول وزعم بعضهم أنه إذا أحرق سمي كذلك . وقال  
عن الأثمد حجر يخالطه الرصاص ، ويروى عن  
ابن سينا بن عمران هو حجر الكحل الأسود ، يوثق به من  
أصفهان ومن جهة المغرب وهو حجر أسود صلب ،  
ملمع براق كحلي اللون « وارتكان » حجارة صغار  
صفر رخمة إذا أحقرت أحمرت واكتمكت ويسمى  
حجر النسر قال أنه نافع لعسر الولادة ، والبورق ، يقول  
أنواعه مختلفة ، ومعادنه كثيرة كمعادن الملح ، منه  
ما يكون أحمر وأبيض وأغبر وألوان كثيرة والنظرون  
وإن كان من جنس البورق ، فإن له أفاعيل غير  
أفاعيل البورق ، منه أرمني ومصرى ، والتوتيا ثلاثة  
أجناس منها بيضاء ، ومنها إلى الخضرة ومنها إلى الصفرة  
مشرب بحمرة ومعادنها على سواحل بحر الهند ،  
وأجودها البيضاء ، والجبس والجزع وهو حجر  
معروف وهو صنفان يمانى وصينى ، وجمشت ،  
حجر بنفسجى ، صبغه مركب من حمرة وردية  
وسماوية - وحجر يهودى ولعله يريد زيتون بنى  
اسرائيل وهو حجر بفلسطين شبيه في شكله بالبلوط  
أبيض خشن الشكل جداً فيه خطوط متوازية كأنها  
خطت بالبيكار ( يريد الفرجار ) ، وهو حجر يناع  
بالماء لا طعم له ، يفتت الحصى المتولدة في المثانة ،  
وقد دلت البحوث الحديثة على أنه حيوان متحجر من  
عصور جيولوجية قديمة وأن به نسبة من أملاح ثاني  
الكربونات والسترات ، تدر البول . والحديد قال  
ويستعمل في مداواة الأمراض على ضروب كثيرة هو

إذا حفر الإنسان أو حرث في الفدان وجدها تخرج  
من الأرض . إذا سحقته ووضع على العصب  
المقطع نفعته . والخفاش قال : هو الوطواط وسمى  
خفاشاً لصغر عينيه وامتناع بصره في النهار ورؤيته  
بالليل - كما تكلم عن الخنفساء ومنافعها واستعمالها  
في الدواء وكذا الخنزير والذب والدج والدرج  
والدلفين والذئب والرخمة والرعاد وهو الحيوان البحري  
الذى يحدث الحدر . يقول ابن البيطار وقد ذكر قوم  
أنه إذا أدنى من رأس من يشتكى الصداع ، سكن صداعه  
وإذا أدنى من مقعدة من انقلبت مقعدته أصلحها ،  
ولكن قد جربت أنا الأمرين جميعاً فلم أجده يفعلها  
ولا واحداً منهما ، ففكرت في أن أدنيه من رأس  
صاحب الصداع والحيوان حتى بعد ، لأننى ظننت أنه  
على هذه الحال يكون دواء يسكن الصداع بمنزلة  
الأدوية الأخرى التي تحمد من الحمى فوجدته ينفع  
ما دام حياً . ولعله تنبه إلى أن أثر التيار الكهربائى  
الضعيف الذى يصدر عن الرعاد لا يكون إلا إذا كان  
الكائن حياً ، ولهذا الملاحظة قيمتها .

وذكر أيضاً الروبيان ( الجنبرى ) بيد أنه قال هو  
سمك بحرى يسميه أهل مصر الفرندس وأهل  
الأندلس يعرفونه بالقمرن . والزرافة والزمج  
والسقنقور والسلحفاة والسلى والسمانى والسمك  
وسميكة صيدا والسمور والسنجاب والسنور والسيبيا  
والشبوط قال وهو ضرب من الحوت ، والشحرور  
« وشفنين بحرى » وهى دابة بحرية شكلها شكل  
الخفاش و « شنج » وهو الخلزون البحري الكبير  
المقرن الجوانب وهو نوع من الخلزون عظيم غليظ  
الوسط مستدير الطرفين « وشودانيق » طائر معروف  
والصقر والضأن والضبع والصفدع والطاووس  
والطيهوج وهو طائر والعصافير والعظاية والعقرب  
والعقاب ، والعقعى والعلق يقول وتقوم مقام الحجامه  
والعنكبوت والفأر والفاخته والفنك والقبيج وهو

وبرادته وخبثه وزنجاره ، وماؤه وشرابه اللذان يظفا  
فيهما وهو محمى .  
ويقول فى الذهب نقلا عن ابن سينا ، إنه معتدل  
لطيف سمائه تدخل فى أدوية السوداء ، وأفضل الكى  
وأسرعه برأ ما كان يكوى من ذهب ، وامسأكه  
فى الفم يزيل البخر وتدخل سمائه فى أدوية داء الثعلب  
وداء الحية طلاء وفى مشروباته ، ويقوى العين كحلا .  
كما تحدث ابن البيطار عن الرخام والرصاص  
والزرنيسخ والزمرد والزنجار والزئبق والسبذنج  
والسنجفر وهو الزنجفر والشاذنج أو حجر الدم والشب  
والشبهان وهو النحاس الأصفر والطلق .  
ثم ذكر العقيق والفضة والكبريت .  
وتحدث عن الأكحال فهذا كحل السودان  
وكحل فارس .  
كما ذكر اللازورد واللؤلؤ .  
وأورد من الأحجار مرهيطس ومرطيس ومرداسنج  
ومرقشيا والمرمر والمغنيسيا والمغناتيس والمها والنظرون  
ثم تكلم عن النحاس والياقوت .  
كذلك تكلم ابن البيطار عن كثير من الأدهان  
فذكر دهن الأيرسا ودهن الزعفران ودهن الحناء  
ودهن القيصوم ودهن الرجس ، ودهن الورد ،  
ودهن البابونج ، ودهن السفرجل . كما تكلم عن  
الأطيان ( جمع طين ) فذكر طين أرمنى وطين  
نيسابورى ، وطين حر ، وطين كرمى ، وطين  
جزيرة المصطكى ، وطين نيموليا وغيرها ، ولكل  
فوائده ، ولكل استعماله الخاص .

### منهاجه فى البحث

لقد اتبع ابن البيطار نفس المنهج الذى تبعه غيره  
فى هذه الصناعة ، إنه نفس النهج الذى ارتضاه  
ابن سينا ، وداود ، ونفس الترتيب الأجدى الذى

### ما لا يتفق والذوق العام والطب الحديث

ولم يسلم ابن البيطار ، من إيراذ كثير مما لا يتفق  
والذوق العام كقوله : إن زبل التمساح يزيل بياض  
العين ، وإذا علق قلب الحبارى فى خرقه على من  
يكتر نومه منع عنه النوم ، وأنه إذا علق قلب الحرذون  
على صاحب حمى الربع فى خرقه سوداء أبرأها  
وأزالها ، وأن رماد الوطواط يحد البصر ، أو أن يعلق  
نبات ما على العضو الذى يتألم فيسكن ألمه ، أو أن زبل  
الذئب يسقى لمن كان به وجع القولنج ، أو أن دم  
هذا الحيوان إذا قطر فى الأذن سكن وجعها .

لقد حفل جامع ابن البيطار بكثير من أمثال  
ما ذكرت ، مما لا أظنه جربه بنفسه ، ولعله شايح فيه  
العامه ، وقد تنبه هو نفسه إلى ذلك فى بعض الأحيان  
حين قال عن سمك الرعاد إنه يزيل الصداع ، فقال  
إنه جربه بنفسه فلم ينفع وإنما تبين أثره حين كان  
السمك حياً وجبداً لو ذكر لنا أنه جرب كثيراً مما  
أورد ليثبت لنا نفعه من عدمه .

ومع ذلك فلا أظن الذوق العام أو الطب الحديث  
يسخ الكثير من أمثال ما ذكرت ، ولا أظنه مما يسيغه  
الرأى العام المثقف أن يلجأ إلى هذه الوصفات ،  
ويترك العلاج بالذرة والمضادات الحيوية والأشعة

وما أشبه من مستحدثات العلم في العصر الحديث ،  
فضلا عن الأمصال والحقن والجرعات ذات الفيتامينات  
والهرمونات مما يكون له تأثير مباشر في علاج هذا  
المرض أو ذلك .

### خاتمة

وبعد . فلا مرأى في أن مفردات ابن البيطار  
تغلب فيها المادة الطبية ، التي أجهد نفسه في جمعها  
وترتيبها وتبويبها ، فهو في كتابه هذا طيب أكثر منه  
عالم . ولا شك أن الكتاب يحوى كثيراً من المعلومات  
المفيدة ، تحتاج إلى متخصصين يعنون بتحقيقها ،  
وتعريف الناس بها ، ولعل بعضها أن يفيد فيما يزال

مستعصياً على الطب الحديث والعلم الحديث ، أو لعله  
يثبت أن الطريقة القديمة ليست شرأ كلها كما يعتقد  
البعض ، وأن فيها بعض الخير ، إذا أحسن استعمالها ،  
وليس معنى هذا أننا ندعو إلى العود إلى الطب القديم  
في عصر الذرة ، ولكن الذى وقر في ذهنى أن في هذا  
القديم كثيراً من الخير ، أو على الأقل بعض الخير  
يمكن لذوى الخبرة والاختصاص أن يستخلصوه ،  
وأن يجلوه على الناس مبرأ مما علق به من خزعبلات  
أو أوهام .

وعندى أن ابن البيطار قد تميز في مفرداته بسلامة  
العرض وأمانة النقل ؛ مما يجعله بحق من أئمة أهل الصناعة  
في زمانه .



# العقد الاجتماعي بجان چاك روسو

بقلم

الدكتور حسن عفان

أستاذ كرسي الاجتماع بجامعة الأزهر

## خطة المقال

سنبدأ هذا المقال بعرض سريع لحياة روسو ومؤلفاته مع تحليل لبعض هذه المؤلفات لا سيما ما يتصل منها بصلة وثيقة بكتاب العقد الاجتماعي ، وبعد ذلك نعرض للظروف التي أحاطت بتأليف هذا الكتاب وأهميته من الناحية العلمية ، ثم ننتقل إلى عرض الأفكار الواردة به في تفصيل ، وسنختم المقال بالكلام عن نظرة العلماء لروسو وتقديرهم لآرائه لا سيما ما ورد منها في كتاب العقد .

## ١ - حياة روسو ومؤلفاته

ولد روسو في ٢٨ يونيو سنة ١٧١٢ في جنيف ، لأسرة فرنسية كانت قد هاجرت - كما يقول روسو نفسه في اعترافاته - في منتصف القرن السادس عشر من فرنسا إلى سويسرة . وكان والده أيزاك يشتغل بصناعة الساعات وتجارها ، ولكنه ترك هذه الحرفة فجأة وراح يعمل مدرساً للرقص . ثم تزوج بنت يتيمة كان والدها قد توفي وتركها في سن مبكرة ، في ظروف قاسية . على أن تلك السيدة المسكينة وهي والدة وسولم تتخلص من ظروفها التعسة بزواجها من

روسو الوالد ، لأن زوجها تركها بعد الزواج ليعمل في القسطنطينية وكانت تلح على زوجها بالعودة ثانية إلى الوطن . وعاد الوالد بعد عدة مغامرات فاشلة إلى جنيف في أواخر سنة ١٧١١ ، وبعد عودته بحوالي عشرة شهور ولد روسو مريضاً ضعيفاً . ولقد دفعت أمه حياتها ثمناً لمولده إذ توفيت بعد عملية الوضع ، فبدأت حياته إذن بحادث مؤلم كان على رأس سلسلة من الحوادث المؤلمة التي امتلأت بها . وبعد أن تعلم مبادئ القراءة والكتابة بدأ يقرأ القصص والروايات التي تركتها له والدته في مكتبتها الخاصة والتي كانت شديدة الشغف بقراءتها . وما أن انتهى من قراءة هذه الروايات حتى وجه همه لقراءة كثير من المؤلفات الأدبية والفلسفية التي وجدها في مكتبة والده، والتي كانت تضم كثيراً من مؤلفات عدد كبير من المؤلفين اليونان والرومان والفرنسيين . وفي سنة ١٧٢٠ ترك الوالد جنيف بعد أن عهد بابنه إلى خاله ، الذي عهد به بدوره إلى الراعي لامبرسييه Lambercier مع ابنه برنار ، ولكن روسو لم يستمر هنا كثيراً وعاد إلى خاله في جنيف حيث عاش متعطلاً طيلة ثلاث سنوات كاملة ، ثم اشتغل مساعداً لكاتب إحدى المحاكم



ولكنه طرد بعد وقت قصير بسبب غيابه الشديد .  
وأخيراً أرسل سنة ١٧٢٦ ليمرن عند أحد المصورين ،  
وهناك أصبح - كما يقول في « الاعترافات » التي  
سجل فيها تاريخ حياته بصراحة - شخصاً لا ضابط  
لسلوكة ، كاذباً بل ولصاً . وفي سنة ١٧٢٨ ترك  
جنيف إلى أنسى في فرنسا ، حيث ألحقته إحدى  
السيدات بملجأ ديني طلياني بمدينة تورينو وهناك نجده  
يغير مذهبه الديني فيتحول من المذهب البروتستانتي  
إلى المذهب الكاثوليكي . ومن سنة ١٧٢٩ إلى سنة  
١٧٤٠ كان روسو يرتحل من بلد لآخر في فرنسا  
وسويسرة ، إلى أن اشتغل سنة ١٧٤٠ مدرساً خاصاً  
لأولاد دي مابلي de Mably الأديب والفيلسوف  
الفرنسي الشهير ، في ليون . وفي سنة ١٧٤١ سافر  
روسو إلى باريس وتقدم سنة ١٧٤٢ بمشروعه عن  
التسجيل الموسيقى للمجمع الفرنسي للعلوم ، وذهب  
بعد ذلك إلى مدينة البندقية حيث عمل أميناً لسفير فرنسا  
في البندقية ، وبدأ يتصل بكبار الشخصيات الأدبية  
بعد ذلك ولا سيما فولتير . وفي سنة ١٧٤٦ عاش مع  
الآنسة لوفاسير Le Vasseur معيشة الأزواج بلا  
عقد يربط بينهما وأنجب فيما بعد من هذه العلاقة غير  
المشروعة عدة أطفال . وفي سنة ١٧٥٠ قدم إلى  
مجمع (أكاديمية) ديجون خطابه عن العلوم والفنون  
Discours sur les sciences et les arts ولقد أجاز  
المجمع هذا الخطاب بعد مناقشات حامية الوطيس ،  
وفي هذا الخطاب يناقش المؤلف أثر تقدم العلوم  
والفنون على أخلاق الأفراد . ثم كتب سنة ١٧٥٢  
أوبرا هزلية بعنوان « منجم القرية » ، وملهاة بعنوان  
« نرجس » Narcisse . . . ثم عاد إلى جنيف سنة  
١٧٥٤ وتحول عن الكاثوليكية إلى البروتستانتية  
(مذهب كالفان) كما استعاد صفة المواطن لمدينة  
جنيف بعد أن كان قد فقدته منذ مدة . وأخرج في  
سنة ١٧٥٥ مؤلفه الشهير عن أصل التفاوت ونشأته

بين الناس "Discours sur l'origine et la fondation  
de l'inégalité parmi les hommes" وهو يحاول  
في هذا الخطاب الوصول إلى صفات « الإنسان  
الطبيعي » أو الإنسان الأول قبل أن يتحضر وتدمغه  
الحضارة والمجتمع بصفات معقدة أدت إلى إخفاء  
ملاحظه الأصيله وإشقاؤه، مبيئاً كيف أن الناس كانوا  
في حالة الطبيعة متساوين ولكن المجتمع والحضارة  
هما اللذان أديا إلى ما نرى بينهم من فوارق . والواقع  
أن روسو يحمل في هذا الخطاب والخطاب الذي قدمه  
لجامعة ديجون عن تقدم العلوم، على الحضارة مدعياً أن  
الحضارة فاسدة وأن التقدم الحضارى هو أساس  
ما تعانيه البشرية من شرور وآثام ثم ينصح بضرورة  
الرجوع « إلى حالة الطبيعة » التي تؤدي وحدها  
بالإنسان إلى السعادة . وفي خطابه عن أصل التفاوت  
بين الناس يتوسع في هذه الفكرة ، إذ يقوم بدراسة  
الإنسان في مرحلة الطبيعة état de nature أى في  
مرحلة سابقة على تكوين المجتمع الإنسانى وهى مرحلة  
كان الإنسان يعيش فيها حراً من كل قيد ، فيما يرى  
روسو ، وكان يعيش معيشة طبيعية . ثم يتساءل عن  
الظروف التي أدت بالإنسان بالانتقال من هذه الحياة  
الطبيعية إلى حياة اجتماعية كبلته بالسلاسل والأغلال  
وطمست صفاته الطبيعية الأصيله لكي تخلع عليه  
صفات اجتماعية مصطنعة زائفة أفسدت حياته .  
ويجيب روسو على ذلك قائلاً إن بعض الظروف  
الخارجية قد اضطرت أفراد الإنسان إلى المعيشة سوياً  
بشكل عابر أولاً ، ثم بدأ هؤلاء الأفراد يتعودون  
بعد ذلك على تلك المعيشة ، وأخيراً كونوا جماعات  
بشرية ظهر فيها على الفور أشخاص نصبوا من أنفسهم  
سادة على غيرهم لا لسبب آخر إلا لأنهم أقوى من  
غيرهم . وبذلك ولدت المجتمعات البشرية قائمة على  
التفرقة بين الناس ، يولد فيها الناس أحراراً ولكنهم

سرعان ما يتحولون إلى قطع من العبيد يأتمرون بأوامر سادة هذه المجتمعات .

ولقد فقد الإنسان بانتقاله من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية أثنى شيء لديه وهو حرته ، كما فقد معها كل ما كان يتمتع به في حياته الطبيعية وأصبح يعيش في حال من البؤس والشقاء . ولكن كيف السبيل إلى تخليص الإنسان من هذه العبودية التي ضربتها عليها الحياة الاجتماعية ، ومن البؤس أو الشقاء الذي يعيش فيه ؟

هنا يقترح روسو في خطابه عن تقدم العلوم الرجوع إلى حالة الطبيعة ، غير أن هذا الحل بدا له مستحيلاً لأن الإنسان أصبح متعلقاً بالحياة الاجتماعية بشكل يجعله غير مستعد إطلاقاً لتنازل عنها ، إذ أن الحياة الاجتماعية أصبحت بالنسبة إليه بمثابة « طبيعة ثانية » لا يستطيع أن يستبدل بها غيرها . ومن هنا يبدو الحل الثاني لهذه المشكلة وهو يقوم على إصلاح الحياة الاجتماعية إصلاحاً من شأنه أن يؤدي بالإنسان إلى التمتع بالميزات الطبيعية التي كان يتمتع بها في حالة الطبيعة والتي فقدتها إلى الأبد . ولكن هل من الممكن تحقيق هذا الحل ؟ ويجيب روسو على هذا السؤال في كتابه عن العقد الاجتماعي . فكتاب العقد الاجتماعي ليس إلا محاولة لإصلاح الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمع حتى يستطيع الإنسان أن يسترجع كل أو بعض الميزات التي كان يتمتع بها في حالة الطبيعة . ولكن في حالة استحالة استرجاع مثل هذه الميزات يمكن اعتبار كتاب العقد الاجتماعي محاولة لإيجاد إصلاحات اجتماعية من شأنها أن توفر للإنسان الاجتماعي ما يعادل ما فقدته من ميزات ، كان يتمتع بها في حالة الطبيعة ، أو ما يعوضه عن فقدانه لتلك الميزات .

ولقد أثار خطاب روسو حتى السلطات الحاكمة عليه، وزاد هذا الحق عندما ألف قصة إليوز الجديدة

Nouvelle Héloïse سنة ١٧٦١ وهي الأخرى تطرى حالة الطبيعة وعشق كل ما هو طبيعي غير متكلف ولا مصطنع ، ثم كتابه « إميل » سنة ١٧٦٢ وهو قصة يعرض فيها آراءه في التربية وينقد قواعد التربية السائدة ويوصي بقواعد من شأنها تنشئة الأفراد وفق « مبادئ الطبيعة » . وهو في هاتين القصتين ينقد المجتمع وما فيه من رياء واصطناع وبعد عن الحالة الطبيعية .

وما أن صدر كتابه عن العقد الاجتماعي Du contrat social سنة ١٧٦٢ حتى قررت السلطات الحاكمة القبض عليه بتهمة إثارة الخواطر ضد نظم الحكم والقوانين والعادات والتقاليد المستقرة ، مما أدى به إلى الفرار من فرنسا إلى سويسرة . ولكنه طرد بعد ذلك من سويسرة وعاد إلى فرنسا بعد عدة سنوات . وفي سنة ١٧٦٦ زار لندن وقابل هيوم ، ثم رجع إلى فرنسا حيث قام بتأليف قاموس عن الموسيقى سنة ١٧٦٧ وقضى عدة سنوات في الترحال من بلد لآخر . ولقد قام سنة ١٧٧٢ في باريس بتأليف كتابه « ملحوظات عن حكومة بولونيا » ضمنه كثيراً من آرائه لإصلاح نظام الحكم في تلك الدولة ، كما أتم في تلك السنة كتاب الاعترافات Confessions الذي ضمنه تاريخ حياته والذي طبع بعد وفاته . كما بدأ في نفس تلك السنة كتابة مؤلفه « أحلام أو تأملات مشاء وحيد "Rêveries d'un promeneur solitaire" »

ولقد توفي روسو في ٢ من يولييه سنة ١٧٧٨ أي قبل قيام الثورة الفرنسية بأحدى عشرة سنة ، فلم يعيش إذن ليرى الثورة التي كانت مؤلفاته من بين الكتابات الهامة التي أدت إلى إشعالها .

وبجانب المؤلفات التي ذكرناها ترك روسو عدداً لا يحصى من الرسائل ينقد فيها النظم التي كانت سائدة في عصره وذلك كرسائله إلى دالمير التي ينقد فيها المسرح، ورسائله عن تشريع كورسيكا، ورسائله إلى

كريستوف دي بومون التي يرد فيها على اتهام السلطات له بسبب كتاب «إميل» . . . يضاف إلى ذلك «محاوراته» . ولقد كانت معظم الدول الأوروبية تنظر إلى مؤلفات روسو نظرة خوف لأن حكم الطغيان كان ينتشر في كل دولة وفي كل مكان من القارة الأوروبية لذلك كانت كتبه تصادر وتحرق ويحكم على صاحبها بأحكام قاسية .

## ٢ — كيف ألف روسو كتاب العقد الاجتماعي؟

يعد كتاب العقد أهم مؤلفات روسو ، إذ كان ثمرة لتفكير عميق وتأمل طويل من المؤلف، سلخ فيه أكثر من عشر سنوات . ذلك أن العقد الاجتماعي ليس في الحقيقة إلا جزءاً من كتاب آخر ضخيم كان روسو يزمع إخراجه لولا أن الوقت لم يسعفه فاقصر على إخراج العقد ليحل محل ذلك الكتاب ، ويؤكد ذلك قول روسو في اعترافاته سنة ١٧٥٦ « إن من بين الكتب المختلفة التي كنت أشتغل في إعدادها ، كتاباً كنت أفكر فيه منذ زمن طويل ، وأشغل نفسي به في شغف كبير ، وكنت أريد أن أقضى في إعداده كل حياتي ، كما كنت أعتقد أنه سيتوج شهرتي ، وذلك هو كتاب النظم السياسية . ولقد راودتني فكرة ذلك الكتاب منذ ثلاثة عشر عاماً ، إذ عندما كنت في البندقية سنحت لي الفرصة لمعرفة أخطاء حكومة ذلك البلد التي تفخر بحكمها<sup>(١)</sup> . » كان روسو إذن يزمع تأليف كتاب ضخيم عن النظم السياسية على غرار كتاب روح القوانين لمونتسكيو يجمع فيه إلى جانب الدراسات النظرية والفلسفية مشاهداته وملاحظاته عن نظم الحكم في البلاد المختلفة التي زارها مضيفاً إلى كل ذلك تجاربه وخبراته . غير أن روسو وجد نفسه سنة ١٧٦١ أمام مشروع ضخيم قد لا تكفي سنوات

حياته الباقية لتحقيقه ففضل إخراج الجزء الذي كتبه من كتاب النظم السياسية تحت عنوان « في العقد الاجتماعي » سنة ١٧٦٢ ، مقتصراً على ما سبق أن أبداه من آراء في كتبه السابقة . على أن إخراج كتاب العقد لم يكن سهلاً إذ استدعى ذلك أن يعتمد المؤلف على جمع بعض الأجزاء التي ترتبط بعضها ببعض في كتاب النظم ، بحيث تدور كلها حول فكرة مركزية واحدة ، مع إتلاف الأجزاء الأخرى . « وعلى ذلك لما كنت قد عدلت عن إخراج هذا المؤلف ، فقد صممت على اختيار ما يمكن فصله منه ، وعلى حرق الأجزاء الباقية . ولما بدأت العمل في هذا الكتاب بنشاط ، بدون أن أتوقف عن تأليف كتاب إميل في نفس الوقت ، استطعت أن أنتهي من كتاب العقد في مدة أقل من عامين<sup>(١)</sup> . وهو في هذا الكتاب يرد — كما سبق أن أشرنا إلى ذلك — على السؤال التي طالما أثاره في مؤلفاته السابقة وهو : كيف السبيل إلى تخليص الإنسان من الشرور التي جرها عليه انتقاله من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية . فكتاب العقد الاجتماعي أبعد عن أن يكون غير متناسق مع مؤلفاته السابقة كما ظن ذلك بعض المؤلفين مثل جروتويزن<sup>(٢)</sup> الذي نعت روسو بازدواج المثالية ، إذ يتخذ نوعين متناقضين من المثاليات ، نوعاً يمكن أن يستخلص من إميل وإلويز الجديدة ، ثم على وجه الخصوص من خطاييه عن تقدم العلوم والفنون وأصل التفاوت بين الناس ، ثم نوعاً آخر يقف من النوع الأول موقف النقيض ، وهو الذي يمكن استخلاصه من كتاب ملحوظات عن حكومة بولونيا ومن رسالته عن تشريع كورسيكا ثم على وجه الخصوص من كتاب العقد الاجتماعي .

(١) اعترافات (٢-١٠- [١٧٥٩] ) .

(٢) B. Groethuysen : J.J. Rousseau, Paris, 1949.

(١) . اعترافات (٢-٩- [١٧٥٦] ) .

ويزعم هذا الرأي جوستاف لانسون<sup>(١)</sup> وهو رأى سبق أن عرضناه وهو يتلخص في أن روسو يود لو استطاع الإنسان الرجوع إلى المثال الطبيعي ، ولكنه لما وجد ذلك مستحيلاً نادى ببديل عن هذا المثال الطبيعي وهو إصلاح الحياة الاجتماعية حتى يجد فيها الإنسان بعض ما فقده من ميزات بانتقاله من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية .

### ٣ - فكرة العقد الاجتماعي

وإذا بحثنا في مدى أصالة روسو في كتاب العقد الاجتماعي لوجدنا أن فكرة وجود اتفاق أو عقد بين الحاكم والأفراد أو بين الأفراد بعضهم بعض على الخضوع لنوع معين من نظم الحكم فكرة قديمة ، فيذهب كونفشيوس الفياسوف والحكيم الصينيين (٥٥١ - ٤٤٩) ق . م إلى أن الحاكم مفوض من الله على الأرض ليحكم وفق عقد يحدد نصوص هذا التفويض . والطاعة واجبة للحاكم طالما أحترم نصوص هذا العقد وإلا فالأفراد لهم كل الحق في الثورة ضده إذا حاد عن هذه النصوص . وفي نفس العصر الذي عاش فيه كونفشيوس نجد أتباع موتسي Motze وهو من الفلاسفة الصينيين البارزين يضعون كأساس للعلاقات الاجتماعية بين الأفراد عقداً أبرم بينهم في العصور السحيقة ، وعلى كل فرد احترام هذا العقد . وفي عصر أفلاطون بنى كثير من السوفسطائيين الدولة على أساس تعاقدى ، إذ نجد جلوكون في جمهورية أفلاطون يتحدث عن الرأى الشائع الذى يذهب إلى أن الأفراد قد عقدوا فيما بينهم عقداً يتعهد كل منهم بمقتضاه عن الظلم ، وأقد اعتنق هذا الرأى كثير من الأبيقوريين . وفي العالم الرومانى يذهب

والنوع الأول من المثاليات يقوم على مناداة روسو بالرجوع إلى حالة الطبيعة التى كان الإنسان يعيش فيها معزولاً حرّاً طليقاً من كل قيد ينمى ملكاته بنفسه عن طريق كتاب الطبيعة الكبير . إن حالة الطبيعة التى ينادى بها روسو ترد النفس الإنسانية فيما يرى جروتوزين إلى « أولى وأبسط عملياتها » ، وهى نفس لا تعرف الغش ولا الخداع ولا الخيلاء ولا الظلم . . ولا غير ذلك من الصفات التى غرستها فيها الحياة الاجتماعية ، لأن الإنسان خير بطبيعته والمجتمع هو الذى يفسده . أما النوع الثانى من المثاليات فهو ما نادى به روسو في العقد الاجتماعى وهو الرجل الاجتماعى ، أو المواطن الفاضل . فالرجل الطبيعي والرجل الاجتماعى مثلان نادى بهما روسو كمثلين للحياة ولكنهما متباعدان الواحد عن الآخر، فالرجل الأول يعيش فى نفسه ولنفسه متبعباً طبيعته الخيرة ، متجاهلاً الرأى العام والعادات والتقاليد ، بينما الثانى بالعكس يعيش لوطنه ومجتمعه خاضعاً للرأى العام مقدساً العقل الجمعى .

ويعمل هؤلاء المؤلفون هذا التناقض الذى يزعمونه فى مثاليات روسو بأن حياته التى كانت مليئة بالمآسى هى التى أملت عليه هذا التناقض أو أدت به إليه بشكل لم يستطع التخلص منه . فهو وقد ولد بائساً محتاجاً ، فقيراً مريض الجسم والنفس معاً تصور حياة يفر إليها من واقعه المؤلم ، حياة خيالية يحقق فيها ما لم يستطع أن يحققه فى حياته الواقعية . ولكن روسو مع ذلك لم يستطع أن يتجاهل الحياة الاجتماعية التى يعيش فى كنفها والتى تفرغ سمعه صباحاً ومساءً فتمنى - وقد يئس من تحقيق حلمه وخياله - لو عاش كمواطن فاضل فى مجتمع فاضل ومن هنا أتى مثاله الثانى الذى يناقض مثاله الأول .

ويقابل هذا الرأى رأى آخر يرى بالعكس فى فكر روسو فكراً متماسكاً الأجزاء متناسقاً الأفكار

(١) Gustave Lanson : "L'unité de la pensée de J.J. Rousseau" (Annales de la Société de J.J. Rousseau, Paris, 1912).



كارتيادس إلى أن الناس كانوا يعيشون قديماً بلا قانون وكان كل منهم يعتدى على الآخر مما أدى إلى انتشار القلق والخوف ولذلك أبرموا عقداً فيما بينهم يخضعون وفقه لنظام يختارونه . ثم يأتي سنكا ( ٣ ق . م - ٦٥ م ) فيؤكد هذه الفكرة إذ يذهب إلى أن الإنسان كان في المبدأ يعيش في عصر ذهبي لا يخضع فيه لأية سلطة إلا سلطة عقله ، وكان الناس متساوين إذ لم تكن الملكية الفردية قد عرفت بعد ، ولكن ظروف ما ظهر مبدأ الماكية الفردية فقضى على العصر الذهبي للإنسانية إذ عمد الأفراد إلى تدمير الملكية الجماعية وأصبحوا مشبعين بشهوة الجرى وراء الثروة والجاه . ومن ثم نشأت ضرورة إنشاء نظم اجتماعية سياسية لكي تحمى من شهوات الإنسان واعتداء الناس بعضهم على بعض . ولقد اهتم الآباء المسيحيون الأوائل بهذه الفكرة لأنهم وجدوا فيها تفسيراً للكتاب المقدس ، فالعصر الذهبي الذي أشار إليه سنكا ليس إلا العصر الذي كان يعيش فيه آدم وحواء في الجنة قبل السقوط على الأرض بسبب الخطيئة التي ارتكبتها ، أما القوانين ونظم الحكم والملكية الفردية . فهي كلها نظم تعد في ذاتها « شراً ضرورياً » لكي يجاج شهوات بني الإنسان وللتكفير عن الخطيئة الأولى التي ارتكبتها آدم . وفي مطلع العصور الحديثة زادت أهمية نظرية العقد الاجتماعي وذلك نظراً لانتشار الجمعيات الخيرية والطوائف الدينية في أواخر العصور الوسطى وأوائل العصور الحديثة ، وهي كلها جمعيات تعاقدية أي تقوم على عقد يحدد اختصاصاتها ومجال عملها ، ولما كانت الدولة بمعنى من معانيها على الأقل ليست إلا هيئة ذات اختصاصات معينة فقد كان من الطبيعي أن يلجأ كثير من المؤلفين إلى تصويرها على أساس تعاقدى . ثم إن التجارة والصناعة قد انتشرت في مطلع العصور الحديثة وهي تقوم على عقود قانونية مبرمة بين الأفراد والشركات والبنوك وتؤكد أهمية

العقد في دائرة النشاط الاقتصادي ، ولقد كان لهذه الحال أثرها المباشر على المفكرين السياسيين والاجتماعيين في محاولتهم إيجاد تفسير معقول لخضوع الأفراد لسلطة الدولة . وهذا هو تعليل كل من د . ج . رتش Richie وفرانكلين جدينجز Giddings (١) ويذهب كارليل إلى أن فكرة « الميثاق الحكومي » كانت تسود السواد الأعظم من مفكرى العصور الوسطى لأن الحاكم كان في رأيهم ممثلاً للإله على الأرض ، يتولى سلطانه وفق ميثاق خاص . أما الاهتمام بفكرة العقد في بدء العصور الحديثة فكان استمراراً لتلك المعركة التي ثارت في العصور الوسطى المتأخرة حول سلطة الملك ومداهها . ولكن ثمة سبب يبدو في رأينا فاصلاً في الموضوع . ذلك أن الكنيسة كانت طوال العصور الوسطى تطغى على سلطة الماوك وحدثت طوال تلك العصور معارك فلسفية بل وعسكرية بين أنصار كل من الفريقين إلى أن قضى على سلطة الكنيسة في بدء العصور الحديثة بعوامل النهضة والإصلاح الديني وبدأت تظهر القوميات الأوروبية الحديثة ، وبدأ الملوك يمارسون سلطانتهم بعنف وقسوة بسبب تلك العقدة التي تكونت لديهم بسبب طغيان الكنيسة عليهم طوال العصور الوسطى فانتشرت الدكتاتورية وانتشر حكم الطغيان في كل مكان من القارة الأوروبية في أسبانيا وفي فرنسا وفي إنجلترا وفي هولندا وفي المدن الإيطالية التي كانت تتبع بعضها النظام الملكي . . في كل مكان . وكان القانون يحمى هؤلاء الملوك من كل نقد ويعفيهم من أية مسئولية . ولقد أدت هذه التسوية إلى وضع سلطة الملوك على بساط البحث ولا سيما مسألة الحق الإلهي للملوك ، ولم يجد المؤلفون أسلم ولا أكثر أماناً من عرض هذه المسألة وأشباهاها في صورة قصة خيالية يعبرون فيها عما يجيش

(١) "Contribution to the History of Social Theory" Political Science Quarterly, 1891.

في صدورهم من نقد لهذا الطغيان ويرسمون الصورة التي يفتقدونها في واقعهم . ولقد استخدم المؤلفون نظرية العقد لتوجيه نظر الملوك الطغاة إلى أنهم ليسوا من عنصر يعلو على عنصر البشر وأنهم يحكمون وفق قواعد متفق عليها منذ الأزل وأن عليهم أن يخضعوا لهذه القواعد كشرط أساسي لطاعة الأفراد لهم لأن العقد الكامل يحمل دائماً التزامات متقابلة ، فعقد البيع مثلاً يفرض على المشتري أن يدفع الثمن وعلى البائع تسليم الشيء المباع فإذا نقض أحدهما التزامه ولم يوف به كان الآخر في حل من نقض التزامه . فنظرية العقد هي أتم صورة قانونية وفلسفية يستطيع عن طريقها الفيلسوف أو السياسي أن يهدم النظرية التقليدية التي سادت منذ العصور القديمة من أن الملك فوق القانون أو أنه متحلل من كل قانون Legibus Solutus وإن كان بعض المؤلفين قد استخدمها بالعكس في تثبيت الطغيان .

لكل هذه الأسباب انتشرت إذن نظرية العقد على لسان عدد لا يحصى من المؤلفين في أواخر العصور الوسطى وأوائل العصور الحديثة من أمثال مارسيلو دي بادوا وجيوم دوكان ونيقولا دي كوزا ثم على وجه الخصوص إيناس سلفيوس ( ١٤٠٥ - ١٤٦٤ ) الذي عرض فكرة العقد في كتابه « في مصدر السلطة الرومانية وضمانها De ortu et auctoritate imperii romani » حيث فرق بين العقد الاجتماعي والعقد السياسي ، فالأفراد في المبدأ كانوا يعيشون على الطبيعة وكانت علاقاتهم قائمة على الحروب مما اضطرهم إلى إنشاء نظم اجتماعية تنظم علاقاتهم بعضهم ببعض داخل نطاق « عقد اجتماعي » أبرم بينهم ، ثم وجدوا بعد ذلك ألا بد من إنشاء حكومة لكي تقوم بالسهر على هذه النظم ، وتمت هذه الخطوة داخل نطاق « عقد حكومي أو سياسي » . ثم عرض هوكر H. Hooker ( ١٥٥٢ - ١٦٠٠ ) من رجال الدين المسيحي الإنجليز هذه

النظرية في كثير من التفصيل في كتابه « قوانين السياسة الكنسية » وكذلك فرانسيسكو سوارث Suarez وخوان ماريانا ( ١٥٣٦ - ١٦٢٤ ) . وغيرهم . وأخيراً نصل إلى كبار مؤلفي المذهب التعاقدى المحدثين وهم الذين تأثر بهم روسو مباشرة . ففي القرن السابع عشر وجدت فكرة العقد عند هوبس وبصويه وجروسيوس وأسينوزا ولوق ، فذهب هوبس مثلاً في كتاب التنين أو Leviathan إلى أن الملك يحكم وفق عقد لا رجوع فيه تنازل الأفراد بمقتضاه للملك عن كل حق لهم . فقد عاش الإنسان في المبدأ في حالة الطبيعة التي كانت « حرباً لكل إنسان ضد كل إنسان » ، أي كانت تقوم على القوة والاعتداء ، ولكن الإنسان وجد أن مصلحته وضع حد لهذه الحال والوصول إلى حال يسودها السلام الدائم بين الناس فتنازل عن قسط من قوته على شرط أن يفعل الآخرون بالمثل ، وعلى ذلك نشأ بين الناس عقد مبدئي قائم على خوف الناس بعضهم من بعض وعلى أساس أن هذا العقد سيحقق لهم ميزات تفوق ما يتمتعون به في حالة الطبيعة . ولكي تسود السلم بشكل أكثر استقراراً لجأ الناس إلى إضافة عقد جديد إلى العقد الأول ، عينوا بمقتضاه ممثلاً أو نائباً عنهم يقوم بتطبيق العقد الأول ، وهذا الممثل هو الحاكم الذي جمع في يده كل ما كان يتمتع به كل شخص في حالة الطبيعة من قوة أو سلطة . وأصبح الحاكم منذ تلك اللحظة ذا سلطان كامل على الأفراد لأنهم قد تنازلوا طواعية ولمصلحتهم عن كل حق لهم ، وعلى ذلك فطغيان الحاكم شيء مشروع فالعدل ما يراه عدلاً ، والدولة ممثلة في الملك لها كل الحقوق وهي بمثابة روح لذلك الجسم الضخم وهو الشعب وهي أشبه شيء بذلك العملاق الخيف الغريب الذي أطلق عليه الكتاب المقدس اسم اللويثان . ومن هنا نجد كيف استغل هوبس نظرية العقد

في تبرير طغيان الحكام في القرن السابع عشر ولا سيما أسرة ستيوارت في إنجلترا . ويذهب بنوا اسبنوزا سنة ١٦٧٠ في رسائليه السياسية ، والدينية السياسية إلى رأى مشابه لرأى هوبس مع تخفيف من حدة الحكم المطلق فالأفراد بعد العقد لم يفقدوا كل حقوقهم - كما ادعى هوبس - بل بقي لهم أن يتمتعوا بحريتهم في التفكير وفي التعبير عن آرائهم . وهنا نجد أن الملك ليس مطلق التصرف كما هي الحال عند هوبز . ولكن للأفراد أن يثوروا على الطغيان بوصف أن الثورة هي الوسيلة الوحيدة لضمان حريتهم . وفي كتاب « الحكومة المدنية » يقف جون لوق سنة ١٦٩٠ موقفاً مخالف موقف هوبس على خط مستقيم ، فهو يذهب إلى أن حالة الطبيعة لم تكن أبداً حالة حرب ، ولم يكن أساسها تحكيم الغرائز ، بل كانت حالة يعيش فيها الإنسان حراً ويتصرف على أساس عقلي كان من شأنه أن يخفف من أثار الحرية المطلقة . غير أن حالة الطبيعة لم تكن تخلو من متاعب إذ كانت حالة تسيطر عليها أحياناً المخاوف والأخطار بسبب فساد بعض الأفراد وكان يعوزها ثلاثة أشياء : قانون مستقر واضح ، قاض عادل يحكم بين الأفراد وأخيراً قوة تنفيذ تستطيع تنفيذ القانون ، ولذلك وضع الأفراد حداً لحالة الطبيعة وكونوا الحياة المدنية وفق عقد أبرم بينهم .

والحاكم في هذا العقد أو الملك ليس إلا مجرد حكم بين الأفراد فهو لا يتمتع بحقوق تعلق على حقوق الأفراد الذين يستطيعون باستمرار استخدام حقوقهم الطبيعية ضده . فالثورة على الملك الطاغى حق مشروع للأفراد لأنه في هذه الحالة يكون قد أخل بشروط العقد وجعلهم في حل هم الآخرين من الارتباط به .

ولقد تأثر روسو - كما سنرى - بفلسفة لوق ، وهو يقول في إحدى رسائله « إن لوق على وجه

الخصوص قد عالج نفس الموضوعات بنفس المبادئ التي سرت عليها » (١) .

أما في القرن الثامن عشر فيبدو أن نظرية العقد كانت قد أصبحت من الذبوع والوضوح بحيث كان المؤلفون يعتبرونها حقيقة واقعة لم تعد تستلزم لإفراد مؤلف لها ولذلك لا نكاد نجد في ذلك القرن إلا كتاب روسو وإن كان هذا القرن قد عرف كثيراً من المؤلفات السياسية الهامة مثل كتاب « روح القوانين » لمتسكيو سنة ١٧٤٨ الذي تأثر به روسو كثيراً إلى جانب تأثره بكتاب مواطن له من جنيف وهو بيرلاماكي Burlamaqui الذي ألف سنة ١٧٥١ « مبادئ القانون السياسي » ، وهو مؤلف كان له أثر ملموس على تفكيره .

تلك هي حياة جان جاك روسو ، ومؤلفاته والأصول التاريخية لفكرة العقد الاجتماعي ، ولننتقل الآن إلى دراسة كتاب العقد الاجتماعي وما ورد به من نظريات ومبادئ .

#### ٤ - محتويات كتاب العقد

ينقسم كتاب العقد الاجتماعي إلى أربعة أجزاء تحمل العناوين الآتية على التوالي :

١ - في الميثاق الاجتماعي . Du Pacte Social

٢ - في السلطان . De la Souveraineté

٣ - في الحكومة . Du Gouvernement

٤ - في كيف تسيير الأمور في المدينة (الفاضلة)

Du Fonctionnement d'une Cité

وكل جزء من هذه الأجزاء مقسم إلى عدد من الفصول .

وستناول هذه الأجزاء الأربعة بالترتيب :

(١) رسائل الجبل (الرسالة السادسة) .

## الجزء الأول : في الميثاق الاجتماعي

يقول روسو في مقدمة هذا الجزء إنه سيحاول  
البحث عن الأساس الشرعي للنظام المدني ، أى  
سيحاول البحث عن الأساس الذى تركز عليه سلطة  
الدولة وطاعة الأفراد لها . ثم يقول فى الفصل الأول  
من هذا الجزء « إن الإنسان يولد حراً ولكنه مكبل  
بالأغلال فى كل مكان » . فكيف إذن انتقل الإنسان  
من الحرية التى ولد فيها إلى حالة من العبودية تسيطر  
عليه ويخضع فيها لسلطان يستنذله ويتحكم فى مصيره ،  
وعلى أى أساس حدث ذلك ؟ - لا يمكن أن يكون  
القانون الطبيعي أساس هذا الاستعباد<sup>(١)</sup> . ذلك أن  
الأسرة وهى أقدم مجتمع فى العالم ، هى المجتمع  
الطبيعى بين صور المجتمعات البشرية . وفى هذا المجتمع  
الطبيعى لا يخضع الأولاد للأب والأم إلا طالما كانوا  
فى حاجة إلى رعايتهما والمحافظة على حياتهم ، فإذا  
كبروا ولم يعودوا بحاجة إلى الأب والأم أصبحوا  
أحراراً مستقلين مثلهما إلا إذا استمروا خاضعين لها  
عن طواعية وبشكل غير طبيعى . والأسرة ليست  
إلا النموذج الأول للمجتمع السياسى فالسلطان يمثل  
لأب والشعب يمثل الأولاد والكل لما كانوا أحراراً  
يتساوون لا يمكن أن يتنازلوا عن حريتهم إلا لصالحهم  
ولما يكون من شأنه أن يحافظ على حياتهم وبقائهم ،  
لأن القانون الطبيعي الأول للإنسان هو أن يسهر على  
المحافظة على نفسه وعلى بقائه . فالسلطان الذى يحكم  
الأفراد وفق مصلحته بعيداً عن مصالحهم ، ليس حكمه  
إلى سند من القانون الطبيعي ، بل إن حكمه هذا ضد  
القانون الطبيعي على خط مستقيم . ولكن إذا لم يكن  
القانون الطبيعي هو الأساس ، ربما يكون قانون  
الأقوى هو أساس هذه الحال . ولكن « أقوى إنسان  
إن يكون أبداً من القوة بحيث يستمر دائماً سيداً ،

مالم يحول قوته إلى حق وطاعته إلى واجب » . ولكن  
القوة الجسمية لا يمكن أن تكون أساساً بحال من  
الأحوال للحق لأن القوة تعنى القدرة الجسمية فإذا  
خضع الناس لشخص قوى من الناحية البدنية فإن  
خضوعهم سيكون عملاً اقتضته الضرورة ولن يكون  
عملاً طوعياً ، ولن تؤدى القوة إلى خلق حق لأن من  
صفات الحق أن يطاع صاحبه عن واجب وليس عن  
خوف ، وما أشبه الحاكم الذى يحكم بالقوة بصاحب  
عصاية يهاجم الناس ليغتصب منهم أمتعتهم ، فكما أن  
القوة هنا لا تمنح حقاً كذلك هى فى المجال السياسى  
لا يمكن فى رأى روسو أن تكون أساساً لحقوق  
ونظم<sup>(١)</sup> .

« ويجب أن نتفق إذن على أن القوة لا تنشئ حقاً  
وأن الناس ليسوا ملزمين بالطاعة إلا للقوة الشرعية » .  
وعلى ذلك يستمر روسو فى البحث عن الأساس الذى  
يبرر مشروعية انتقال الإنسان من الحالة الطبيعية التى  
كان فيها حراً من كل قيد إلى الحالة الاجتماعية التى  
هو فيها مستعبد - على حد قوله - ويستمر روسو فى  
البحث عن هذا الأساس فيتساءل عما إذا كان ثمة عقد  
بين الحاكم والأفراد تنازل الأفراد بمقتضاه عن حريتهم  
له على غرار تعليل هوبس فى كتاب اللويثان أو  
جروسيوس فى كتابه الشهير « فى قانون الحرب والسلام  
De jure belli et pacis » . ويناقش روسو  
فكرة جروسيوس الذى ذهب إلى أن الطغيان الملكى  
مشروع لأن لكل فرد الحق فى أن يتنازل عن حريته  
لسيد يختاره ، وإذا كان ذلك صحيحاً ومشروعاً بالنسبة  
لأى فرد فلماذا لا يكون مشروعاً بالنسبة لشعب  
بأكمله إذ يتنازل عن حريته لحاكم من الحكام ؟ -  
ويرد روسو على ذلك بأن طبيعة الإنسان تجعله  
لا يتنازل عن حريته إلا فى نظير ميزة أكبر منها

(١) الفصل الثالث .

(١) الفصل الثانى .



الحال الطبيعية ووجد الأفراد أنهم مهددون بالفناء إن لم يبحثوا عن مخرج من هذه الحال . ولم يكن لدى كل منهم إلا قوته وحرية وهما الأداتان الوحيدتان اللتان كان يستخدمهما في المحافظة على بقائه ، لذلك وجدوا أن ليس ثمة من وسيلة لإنقاذهم من حالة الطبيعة إلا « البحث عن شكل للوحدة أو للاجتماع من شأنه أن يحمي ويبقى شخص كل عضو وأمواله . . شكل للوحدة يكون فيه كل عضو وقد اتحد مع الأعضاء الآخرين غير خاضع مع ذلك إلا لنفسه ، وبظل أيضاً متمتعاً بنفس الحرية التي كان يتمتع بها من قبل » . وتلك هي المشكلة الحقيقية والرئيسية التي يبحث العقد الاجتماعي عن الحل الصحيح لها .

ونصوص هذا العقد الذي أبرم بين الأفراد محددة تحديداً دقيقاً بطبيعة هذا العقد نفسه بحيث أن أي تعديل فيها يجعل العقد لاغياً وبحيث يستطيع كل فرد أن يسترجع حريته الطبيعية التي تنازل عنها إذا ما اعتدى معتد على نصوص العقد وأحكامه . ووفق هذا العقد يعد كل مسهم أو مشترك أو عضو متنازلاً بلا تحفظ عن حقوقه للمجموعة . وهذا التنازل ليس لمصلحة شخص معين بل هو لمصلحة الجماعة التي هي مصلحة كل فرد من الأفراد ، « فكل شخص منا يضع تحت تصرف الجماعة شخصه وكل قوته تحت قيادة الإرادة العامة » . فكل شخص سيصبح عضواً في هيئة معنوية أو أخلاقية تتكون من الأفراد المنضمين إليها ، وهذه الشخصية العامة التي تتكون من اتحاد الأفراد هي ما كان الأقدمون يطلقون عليها اسم المدنية ويطلقون عليها الآن اسم الجمهورية أو الهيئة السياسية ، التي يسميها أعضاؤها باسم الدولة أو السلطان . أما المشتركون فيطلق عليهم اسم جمعي وهو الشعب ، وفي علاقاتهم بعضهم ببعض يطلق عليهم اسم المواطنين بوصفهم مشتركين في هيئة ذات سيادة ، كما يطلق عليهم اسم الرعايا بوصفهم خاضعين لقوانين الدولة .

ستعود عليه ولا يمكن أن نجد شيئاً يمكن أن يعادل حرية الإنسان في التصرف للمحافظة على بقائه ، حتى السلام أو الأمن الداخلي الذي يدعون أن الحاكم الطاغى يوفره لرعاياه نظير تنازله عن حريته أمر لا وجود له ، لأن جشع الحاكم وطمعه الذي لا يعرف حدوداً واعتدائه على الأفراد هي بمثابة حروب تهدد أمنهم باستمرار . كما أن التنازل عن الحرية معناه التنازل عن صفة الإنسانية ، بل التنازل عن واجبات الإنسان نحو نفسه ، فهو إذن ضد الطبيعة الإنسانية وبالتالي لا يكون لأي إنسان أو لأي شعب أن يتنازل عن حريته لأي شخص .

ويحلل روسو مصادر الاسترقاق مبيناً كيف أنها ليست مشروعاً ، حتى الحرب والغزو يرى فيهما مصدرين غير مشروعين للاسترقاق ، لأن الحرب هي علاقة بين دولة ودولة أخرى وليست علاقة بين أفراد دولة وأفراد دولة أخرى ، هي علاقة شبيهة أو عينية « وليست علاقة شخصية » ، إذ تستطيع الدولة المنتصرة الاستيلاء على أراضي الدولة المهزومة ولكن عليها أن تحترم الأشخاص من حيث هم أناسي وعليها أن تحترم الأملاك الخاصة ، ومن ثم فلا حق لحاكم الدولة المنتصرة في أن يسترقي رعايا الدولة المهزومة . فالطغيان حتى في هذه الحالة غير مشروع (١) .

ولكن إذا لم يكن ثمة عقد مشروع بين الشعب وبين الحاكم الطاغى يبرر طغيانه ، فإن هناك ميثاقاً اجتماعياً يختلف عن ذلك العقد المزعوم وهو الذي يجب أن نبحث عنه وننذكر نصوصه (٢) . ففي المرحلة السابقة على تكوين السلطان السياسي والمدني كان الأفراد أحراراً متحليين من كل قيد إلا من واجب كل منهم الطبيعي نحو المحافظة على نفسه ، ولكن حدثت ظروف جعلت من الصعب استمرار هذه

(١) الفصل الرابع .  
(٢) الفصلان الخامس والسادس .

والميثاق الاجتماعي والحال هذه يشتمل على التزامات متبادلة بين جمهور الشعب والأفراد، وكل فرد من أفراد الجماعة سيكون ذا صفتين يقابل كل منهما إلزامات ، فهو بوصفه جزءاً من السلطان الذي لا مصدر له إلا الشعب أو مجموع الأفراد متعاقد مع هؤلاء الأفراد وملزم إزاءهم ، وهو بوصفه فرداً من أفراد الشعب متعاقد مع السلطان العام للجماعة ومستول أمام هذا السلطان ، فالفرد إذن يمكن أن يقال عنه إنه متعاقد مع نفسه ، فهو بصفته من رعايا السلطان متعاقد مع نفسه بصفته جزءاً من هذا السلطان . وهذا السلطان المكون من الأفراد المتحدن في الهيئة الاجتماعية أو السياسية ليس له أية مصلحة ولا يمكن أن تكون له مصلحة تخالف مصالحهم العامة بل إن مصلحة هذا السلطان لا يمكن أن تكون مضادة لمصلحة كل فرد على حدة كما سنرى ذلك جلياً عند كلامنا عن الإرادة العامة . ولما كان كل فرد قد تنازل تنازلاً مطلقاً عن كل شيء للجماعة وهو بهذا إنما يتنازل عن كل شيء لنفسه هو ، بوصفه عضواً في هذه الجماعة ، ولما كان العقد أو الميثاق الاجتماعي يصبح لا قيمة له إذا أبيع لأى عضو الخروج عليه، فإن أبسط النصوص المتضمنة في هذا الميثاق تقتضى منع أى خروج على نصوص هذا العقد بالقوة . ولكن ما هى الميزات التى ستعوض الأفراد الخاضعين للعقد عن ميزاتهم التى فقدوها بانتقالهم من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية أو المدنية؟ ذلك هو موضوع الفصل الثامن :

يقول روسو إن الانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية يحدث في الإنسان تغيرات عميقة فهو يجعله خاضعاً للعدل بدلاً من الخضوع للغريزة وتصبح أعماله ذات قيمة أخلاقية كانت خلواً منها وهو في حالة الطبيعة، لأن الإنسان في هذه الحالة الأخيرة كان بريئاً، عادلاً وكان يفعل الخير طواعية وبشكل طبيعي ولذلك كانت الفضيلة التى يتحلى بها فضيلة سلبية ، أما في

الحالة الاجتماعية فإنه يتصرف وفق معايير أخلاقية محددة وعن علم تام بهذه الأخلاقية فهو يفعل الخير لذاته ويقدم الواجب لذاته لا لأى اعتبار آخر ، فالحالة الاجتماعية تحولته من كائن خاضع للغريزة إلى إنسان خاضع للواجب الأخلاقي . وهنا نجد تأثير روسو بفلسفة سقراط والفلاسفة اليونان واضحاً ، فسقراط ومعظم الفلاسفة اليونان كانوا يعتقدون أن الإنسان خير بطبيعته وأنه لو عرف الخير فلا بد سيتجه إليه وهو لا يفعل الشر إلا عن جهل، وإن كانت المقارنة بين سقراط وروسو هنا قد لا تكون جائزة لأن سقراط يصف الفرد الكائن في جماعة بينما رجل الطبيعة الذى يتحدث عنه روسو شخص لم يعرف بعد الحياة الاجتماعية .

والحالة الاجتماعية تجعل الإنسان خاضعاً لعقله بدلاً من أن كان خاضعاً لغريزته في الحالة الطبيعية والإنسان يفيد من انتقاله إلى الحالة الاجتماعية ميزات كثيرة تعوض ما فقده من تركه لحالة الطبيعة ، فالحياة الاجتماعية تؤدى به إلى استخدام ملكاته العقلية وتنمية هذه الملكات واتساع مداركه وأفق تفكيره كما أنها تسمو بعواطفه وبروحه لدرجة تجعله أحياناً يشكر الظروف التى أدت به إلى الخلاص من حالة الطبيعة إلى الأبد والانتقال إلى الحالة الاجتماعية . ذلك أن هذه الحالة قد حولته من حيوان غبي إلى موجود ذى نشاط ذهنى ، أى حولته من حيوان إلى إنسان .

ثم يعمل روسو حساب الخسائر والمكاسب في الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة الاجتماعية ، فالإنسان قد فقد الحرية الطبيعية وحقه المطلق في كل ما يفعل ولكنه كسب الحرية المدنية المحدودة بالإرادة العامة ثم الملكية التى تضمنها له الجماعة ، والحرية الطبيعية ليست إلا استعباداً لأن الإنسان يكون خاضعاً فيها لنوازه ، أما الحرية المدنية فهى الحرية الحقيقية بمعنى الكلمة لأن الإنسان يخضع فيها لقانون مدنى

كما يقول تشارلس كولى هو الذى ينمى مدركات الفرد ويخلق منه إنساناً بمعنى الكلمة .

### الجزء الثانى : فى السلطان

إن أول وأهم نتيجة لكل ما تقدم هى أن للإرادة العامة *La volonté générale* وحدها الحق فى قيادة قوة الدولة وتوجيهها نحو الغاية التى أنشئ من أجلها النظام السياسى وهى الصالح العام . ولما كان السلطان ليس شيئاً آخر إلا اختصاص الإرادة العامة التى - كما سنرى - تمثل إرادة « الأنا الاجتماعية » أو الشخص المعنوى الذى يتكون من مجموع الأفراد ، فإن هذا السلطان لا يمكن التنازل عنه لشخص أو عدة أشخاص . فالإرادة العامة يجب أن تمارس السلطان بنفسها وبدون نواب أو ممثلين ينوبون عن الأفراد أو الشعب الذى هو مصدرها<sup>(١)</sup> . ولنفس الأسباب لا يمكن أن ينقسم السلطان إلى أجزاء أو أقسام منفصلة ، لأن الإرادة العامة التى هى مصدر السلطان وممارسه الوحيد ، إما أنها عامة بمعنى الكلمة وحينئذ تكون مصدر القانون ، وإما أنها لا تعبر إلا عن جزء من الشعب وحينئذ لا تكون عامة ولا تكون مصدراً للقانون ، ولما كانت الإرادة العامة واحدة غير متعددة فإن السلطان الذى تمارسه لا يمكن أن ينقسم .

وهنا ينتقد روسو انقسام السلطان إلى سلطات تشريعية وتنفيذية وقضائية قائلاً إن السياسيين لم يستطيعوا قسمة السلطان فى مبدئه فراحوا يقسمونه فى موضوعه فأصبح السلطان أشبه شئ بموجود غريب مكون من أجزاء مختلفة ، أو أشبه شئ برجل ذى عدة أجسام جسم مزود بالعيون وآخر مزود بالأذرع وثالث بالأقدام . . . وهكذا<sup>(٢)</sup> .

(١) الفصل الأول .

(٢) الفصل الثانى .

وضعه لنفسه بنفسه . أما عن الملكية فى حالة الطبيعة فكانت قائمة على القوة الجسمية وهذه ليس فيها أى ضمان لبقائها واستمرارها ، أما فى الحالة المدنية فالمجتمع هو ضامناتها وهى لذلك ملكية مستقرة مقدسة . ويتحدث روسو فى الفصل التاسع والأخير من هذا الجزء عن الملكية وكيف أن الأفراد الذين تتكون منهم الهيئة السياسية قد تنازلوا أيضاً للجماعة عن ملكياتهم أيا كان مصدرها ، فحق الملكية الذى يتمتع به الأفراد على ممتلكاتهم الخاصة خاضع دائماً للمبدأ العام وهو أن الملكية الحقيقية لسلطان الهيئة السياسية فى مجموعه لا للأفراد الذين قد يسمح لهم هذا السلطان بالتمتع وفق قواعد يراها .

ويختتم روسو هذا الجزء قائلاً بأن الحالة الاجتماعية ليس من شأنها أن تقضى على المساواة التى كانت موجودة فى حالة الطبيعة بين الأفراد لأنها قد أحلت المساواة الاجتماعية محل المساواة الطبيعية . ولا شك أن المساواة الاجتماعية قد أدت كذلك إلى القضاء على ما كان موجوداً من حالة عدم المساواة بين الأفراد أحياناً سواء من حيث القوة الجسمية أو المقدرة الذكائية إذ أصبح الكل سواء بفضل العقد الاجتماعى .

وقبل أن ننتقل إلى الجزء الثانى نود أن نلفت النظر إلى أن روسو كان يعتقد كأرسطو وعلماء النفس والاجتماع المحدثين أن الإنسان لا تنمو ملكاته الفكرية ومداركه العقلية إلا فى المجتمع وبالمجتمع ، وقد أثبتت الأبحاث العلمية الحديثة تلك الملاحظة ، فقد أدت الظروف ببعض الأطفال أن ينشأوا فى أحراش الهند وأستراليا بعيدين عن المجتمع ، وباختبار مستويات ذكاء هؤلاء الأطفال وجد أن مستوياتهم منخفضة جداً وأنهم إلى الحيوانات أقرب منهم إلى الأناسى ، ولذا يطلق عليهم بعض العلماء الأطفال - الذئاب ، أو الأطفال - الجن *Wolf or fairy children* فالمجتمع

الذى جعل من الضرورة إنشاء المجتمعات والانتقال من حالة الطبيعة إلى الحالة الاجتماعية .

وللإرادة العامة السلطة المطلقة على جميع الأفراد ، ولا بد أن تكون ناتجة عنهم مباشرة لا عن ممثلهم فروسو لا يؤمن بالنقابات ولا بالجمعيات ولا بالمجالس النيابية لأن إرادات كل هذه الهيئات إرادات خاصة تقوم بالناورات ضد بعضها بعض وضد الإرادة العامة<sup>(١)</sup> . فالأفراد يجب أن تكون علاقتهم بالدولة علاقة مباشرة ولا تكون بحال ما من خلال نقابات أو جمعيات أو مجالس أو هيئات . وهنا نجد موضوعاً طال النقاش فيه بين علماء الاجتماع والسياسة وهو التساؤل عما إذا كان وجود هيئات متوسطة بين الدولة والأفراد يؤدي إلى مزيد من ضمان الديمقراطية أو بالعكس يؤدي إلى عرقلة الديمقراطية . روسو يرى في هذه الهيئات عائقاً للإرادة العامة عن الظهور بشكل واضح ، ويرى جورفنتش أستاذ الاجتماع بالسوربون أن في مثل هذه الهيئات أكبر ضمان لحرية الفرد بدليل أن الحكام الذين يتبعون سياسة الطغيان يعمدون أولاً إلى حل مثل هذه الهيئات المتوسطة . أما أرمان كيفلييه ، الذى كان أستاذاً بالسوربون أيضاً ، فيعتقد أن الهيئات المتوسطة التى كانت تنشأ في العصور القديمة على أساس الدم أو الأصل كانت حقاً جمعيات تؤدى إلى الطغيان أما جمعيات اليوم التى تنشأ بشكل حر طليق فهى من أهم وأكبر عوامل ضمان الديمقراطية :

ولقد بالغ روسو في مؤلفاته في تقديس الإرادة العامة حتى كاد يؤهلها لأنها صوت الشعب وصوت الشعب من صوت الله ، إلى حد أن جعل منها أحياناً « ديناً ودنيا » ، تقابل الخارج عليها عقوبة الإعدام كما سرى . ولكن للسلطان الذى تمارسه الإرادة العامة

ولكن ما هى هذه الإرادة العامة التى هى الممارس الوحيد للسلطان والتي هى مصدر القانون؟<sup>(١)</sup> إنها إرادة تتكون فى المجتمع عندما يتعلم كل فرد كيف يضحى بمصلحته الفردية فى سبيل صالح أسمى وهو الصالح العام ، إذ ينتج حينئذ عن تمسك الأفراد بالصالح العام دون سواه روح عامة تهدف دائماً إلى تحقيق هذا الصالح ، وهذه الروح العامة هى الإرادة العامة . ذلك أن أسمى إرادة للإنسان من بين كل ما يريد هى تلك التى تريد أسمى صالح للدولة ، « إنها أعم إرادة » . والإرادة العامة هى « صوت الكل إذ يعبر عن صالح الكل » وهى أكبر الإرادات عدلاً ذلك أن كل عمل من الأعمال إنما يتم نتيجة إرادة ولكن إرادة الإنسان فى صلاح الدولة وخيرها تعد من الناحية الأخلاقية أسمى إرادة .

والإرادة العامة هى إرادة الأفراد فى جملتهم . فروسو قد قال بما سيقول به الفلاسفة الألمان والمدرسة الاجتماعية الفرنسية فيما بعد من أنه تتكون فى كل جماعة روح عامة أو عقل جمعى يكون نتيجة لتفاعل عقولهم الفردية بحيث يتكون من هذا التفاعل عقل جديد يختلف عن عقول الأفراد أنفسهم أو هذا العقل الجمعى هو ما سماه روسو « الأنا أو الذات العامة » "Un moi commun" . والجسم السياسى أو الهيئة السياسية له أيضاً من حيث هو كائن أخلاقى لإرادته العامة التى تتركب من « خير إرادات جميع المواطنين » والإرادة العامة ليست إرادة الجميع "La volonté de tous" فهى ليست مجموع هذه الإرادات وإنما هى روح عامة تعبر عن الإرادات الخيرة للأفراد فيما يخص الصالح العام . وهذه الإرادة هى وحدها مصدر القانون وهى وحدها التى تمارس السلطان وتوجه قوى الدولة لأن اختلاف المصالح الخاصة هو

(١) هنا سنضطر إلى الكلام عن الإرادة العامة كما بينها روسو فى العقد وفى مؤلفاته الأخرى .



حدوداً يجب ألا يتعداها ، لأن كل فرد عندما تنازل  
 للهيئة الاجتماعية عن حريته وماله إنما كان يهدف إلى  
 توجيه كل ذلك للمصالح العام الذي يعد صالحه هو  
 في نفس الوقت ، وعلى ذلك فالهيئة الاجتماعية أو  
 الشعب ، يجب أن توجه سلطانها إلى كل ما فيه  
 مصلحة الشعب وكل ما يتمشى مع نصوص العقد  
 الاجتماعي ، فإذا وجه السلطان إلى غير ذلك لم يكن له  
 سند مشروع من العقد الاجتماعي ، فالسلطان مثلاً  
 لا يستطيع أن يكسر مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص بين  
 المواطنين لأن تحقيق المساواة من الأغراض الهامة التي  
 عقد العقد من أجل تحقيقها ، وكذلك الاعتداء على  
 الحريات أو تقييدها بسبب لا يمت للمصالح العام  
 بصله<sup>(١)</sup> . فالسلطان إذا خرج عن النصوص المتعارف  
 عليها في العقد الاجتماعي يكون حينئذ غير معبر عن  
 الإرادة العامة أو عن الهيئة الاجتماعية .

والإرادة العامة هي المصدر الوحيد للقانون . ذلك  
 أن العقد الاجتماعي قد أدى إلى وجود الهيئة الاجتماعية  
 وبذلك تنتهي مهمته وتبدأ مهمة التشريع الذي عليه أن  
 يمنح الهيئة الاجتماعية الحركة ويعبر عن إرادتها<sup>(٢)</sup> . والقانون  
 عبارة عن علاقة بين الشعب بوصفه صاحب السلطان  
 وبين الشعب بوصفه خاضعاً للسلطان في مسألة عامة .  
 فعندما يقرر الشعب رأياً في مسألة عامة ، محدداً موقف  
 السلطان ( الشعب بوصفه حاكماً ) من الدولة ( الشعب  
 بوصفه خاضعاً للسلطة ) ، فإن هذا القرار هو القانون .  
 فالقانون في رأى روسو هو ما نطلق عليه اليوم اسم  
 الدستور ، إذ القانون في رأيه يجب أن يتناول مسائل  
 عامة لا تخص هيئة أو طبقة معينة لأنه في هذه الحالة  
 الأخيرة لن يكون علاقة الكل مع الكل ، بل سيكون  
 علاقة الكل مع الجزء أي لا يكون قانوناً . فالمسائل  
 العامة هي وحدها موضوع القوانين وهي وحدها

الجديرة بأن تشغل بها الإرادة العامة . أما ما نسميه نحن  
 اليوم بالقوانين المدنية والجنائية والتجارية فهي في  
 رأى روسو لا تعد قوانين بل هي مراسيم تدخل في  
 اختصاص الحكومة ، وليس لها شرف الانتساب للإرادة  
 العامة .

ولكن مهمة التشريع في نظر روسو مهمة ثقيلة  
 صعبة تستلزم أحياناً عقولاً جبارة ، بل آلهة تستطيع  
 أن تعرف أحسن القوانين وأنسبها ويحدث دائماً لا سيما  
 في بدء تكوين الدول أن يأتي عبقرى ذو عقل جبار  
 ويشرع للدولة الجديدة مثل سولون وليكرجوس  
 ويحاول إقناع الأفراد بضرورة الامتثال للقوانين .  
 ومثل هؤلاء المشرعين لا يجب أن ينظر إليهم على أنهم  
 أصحاب سلطان أو حكام بل هم مجرد « مقترحين  
 للقوانين » لأنهم ليسوا الشعب صاحب السلطان الوحيد  
 وليست إرادتهم إرادة عامة وإن كانوا قد يكونون  
 معبرين عنها . ومثل هؤلاء المشرعين الذين نجدهم في  
 بدء تكوين الدول لا سلطان لهم على الأفراد ولا  
 يستطيعون إلزام الأفراد باتباع قوانينهم المقترحة ،  
 ولذلك نجدهم دائماً يلجأون إلى الآلهة يرجونها لكي  
 توفق أفراد الشعب إلى السير على تلك القوانين<sup>(١)</sup> .

على أن المشرع قبل أن يقترح القوانين يجب عليه  
 أن يلحظ حالة الشعب الذي يشرع له فهناك شعوب  
 أقل من غيرها في استعدادها لتقبل القوانين الجديدة .  
 فالشعوب « الشائخة » التي رنخت فيها عادات وتقاليدها  
 تبلورت وجمدت مع الزمن أقل استعداداً لقبول  
 تشريعات جديدة من غيرها . وأحسن مرحلة للتشريع  
 هي المرحلة التي يكون فيها الشعب فتياً لم يمض وقت  
 طويل بعد على تكونه . وعلى المشرع أن يمهد الشعب  
 لتشريعته كما يمهد المهندس الأرض ويختبرها ويقوى

( ١ ) الفصل الرابع .

( ٢ ) الفصلان الخامس والسادس .

( ١ ) الفصل السابع .

أجزاءها الضعيفة قبل أن يقيم البناء عليها كما يجب أن يلاحظ المشرعون أن ما يصلح لشعب قد لا يصلح لآخر فلكل شعب ظروف يجب مراعاتها كما سئرى . ولكن يجب أن يفهم دائماً أن المشرع ليس إلا مقترح القوانين التي تخضع لموافقة الإرادة العامة أو رفضها . ولكن كيف يتسنى معرفة هذه الإرادة العامة ؟ يقول روسو إن من الصعب أحياناً معرفتها . كما أنه لم يعين طريقاً مضموناً للوصول إليها ففى بعض الأحيان يقول إن الإرادة العامة هى إرادة أغلبية الشعب ، وهو فى كلامه عن العقد الاجتماعى يشترط أن يبرم العقد بالإجماع ، وأحياناً تكمن الإرادة العامة فى شخص المشرع الذى لا يكون فى هذه الحالة - مع ذلك - مزوداً بسيادة الشعب إذ لا يمكن للشعب أن يتنازل عن سيادته أو سلطانه ، بل إن دور المشرع فى هذه الحالة هو أن يعرف الناس بمصالحهم ويبصرهم بأمورهم لكي يتخذوا بشأنها قراراً يعبر عن رأيهم العام . وأحياناً أخرى يقول روسو إن الإرادة العامة تكمن فى تغليب الصالح العام على الصالح الخاص وهذا لا يتأتى أحياناً إلا إذا كان الشعب صغيراً ومن ثم يستطيع الأفراد وقت اللزوم أن يجمعوا أمرهم على إرادة واحدة ، ولذلك نجد روسو فى كلامه عن الشعب يرى أن المدينة السياسية مثل مدينة جنيف هى المقياس المثالى لحجم الشعب واتساع الدولة . وهو يعتقد أن الحرية وحسن الإرادة والديمقراطية لا تتوفر إلا فى دول صغيرة ويقول « إن سر بؤس الجنس البشرى هو فى كبر أمه واتساع دوله » (١) .

ويجب أن يوفر التشريع فى كل دولة الحرية والمساواة لأن أى استعباد لفرد من أفراد الجماعة من شأنه أن يقلل من قوة الدولة التى تقوم قوتها على مجموع حريات الأفراد . والمساواة ضرورية لأن

(١) الفصول الثامن والتاسع والعاشر .

الحرية لا يمكن أن تتصور بدونها . ولكن ليس معنى المساواة أن يتساوى كل الأفراد فى مكانتهم الاجتماعية وثوراتهم ولكن المساواة تعنى المساواة فى الحقوق والالتزامات . على أن الثروة يجب أن تكون موزعة « بحيث لا يكون شخص من الغنى بحيث يستطيع شراء آخر ولا يكون شخص من الفقر بحيث يلجأ لبيع نفسه » . وعلى ذلك يعد روسو من أوائل المنادين بتضييق الفوارق بين الطبقات . كما يجب أن يلاحظ المشرع حالة البلد الذى يشرع له فالتشريع قد يلجأ فى بلد ما إلى تشجيع الزراعة وفى آخر بالعكس إلى تشجيع الصناعة والتجارة وفى بلد ثالث إلى تشجيع الفنون والعلوم بحسب ظروف كل بلد وما تفتقر إليه (١) .

وأخيراً يقسم روسو فى نهاية هذا الجزء القوانين إلى ثلاث فئات :

- ١ - قوانين سياسية وهى التى تحدد علاقة الدولة من حيث هى هيئة ذات سيادة أو سلطان بالشعب فى جملته من حيث هو مؤلف من مجموع الرعايا الخاضعين للسلطان ، وهى ما نسميها اليوم بالقوانين الدستورية أو القانون العام .
- ٢ - قوانين تحدد علاقة الأفراد بعضهم ببعض أو علاقة كل منهم بالدولة وهى القوانين المدنية .
- ٣ - قوانين تحدد علاقة الفرد بالقانون بحيث يعاقب عقاباً محدداً إذا خرج عليه وتلك هى القوانين الجنائية .

ولكن ثمة فئة رابعة أهم بكثير من هذه الفئات الثلاث ، وهى قوانين غير مكتوبة وإن كانت منقوشة فى صدور الأفراد ويجب مراعاتها وتلك هى العادات والتقاليد والأعراف المستقرة .

(١) الفصل الحادى عشر .

ولا يعالج روسو من هذه الفئات إلا الفئة الأولى  
وهي القوانين السياسية التي يجعل منها موضوع الجزئين  
الثالث والرابع من كتاب العقد .

### الجزء الثالث : في الحكومة

والحكومة هي هيئة متوسطة بين الرعايا والسلطان  
لكي تتولى تنفيذ القوانين وصيانة الحريات المدنية .  
وهي هيئة لا سلطان لها إذ السلطان الوحيد في المجتمع  
للشعب وهي مفوضة لتنفيذ القوانين التي تسنها الدولة  
ولها أن تتحد « مراسم » وهي في سبيل تنفيذ القوانين (١)  
غير أننا نستطيع أن نجد صوراً مختلفة للحكومات  
تختلف من بلد لآخر ، فالسلطان يمكن أن يفوض  
الشعب كله أو الجزء الأكبر منه في القيام بمهمة  
الحكم (التنفيذ) وهذه الصورة هي ما نسميه باسم  
الديمقراطية ، أو يفوض عدداً صغيراً من المواطنين  
بالقيام بهذه المهمة وتلك هي الحكومة الأرستقراطية ،  
أو يركز الحكم في يد شخص واحد، وتلك هي الحكومة  
الملكية . وثمة أشكال أخرى مختلطة ومركبة من هذه  
الأشكال السابقة ، ولا شك أن أفضل هذه الأنواع  
هي الحكومة الديمقراطية ، ولكن الديمقراطية بمعناها  
الكامل لا يمكن أن تتحقق في العالم الإنساني . أما  
الأنواع الأخرى من الحكومات فقد تفسد وتتحول  
إلى الطغيان ، ولكن لما كان السلطان دائماً من الشعب  
والسيادة له ، ولما كانت الحكومة ليست إلا « عميلاً »  
للشعب أو مفوضة منه فان هذا الطغيان لا أساس له من  
العقد الاجتماعي ولا من القانون . على أنه يجب أن  
نؤكد هنا - فيما يرى روسو - أن شكلاً معيناً من  
أشكال الحكم لا يمكن أن يصلح لكل بلد في كل

زمان ومكان ، فالظروف قد تجعل شكلاً معيناً أكثر  
ملاءمة من الأشكال الأخرى . (١)

والوسيلة الوحيدة التي تدلنا على أن نوع الحكم  
ملائم أو غير ملائم هو الرخاء العام La prospérité  
générale . ولكن عند أية حكومة استعداد دائم  
نحو الفساد وتغليب المصالح الخاصة لأفرادها على  
المصالح العامة ومن ثم فالفساد محتمل باستمرار .  
وما دامت المصالح الخاصة قد غلبت على المصالح  
العامة فعنى هذا أن أساس الهيئة السياسية نفسه قد  
انهار وبالتالي تنهار الدولة (٢) . ولكيلا تصل الأمور  
بالدولة إلى هذا الحد يجب أن يكثُر الشعب من  
اجتماعاته ومن مناقشته للأعمال الحكومية ويجب أن  
يسهر على صيانة القوانين ولا يستنم للحكومة ، كما  
يجب على كل شخص أن يهتم بشئون الحكم في مجتمعه  
وأن يقف منها موقفاً سليماً . إن الدولة التي يقول كل  
شخص فيها لنفسه « ليس لي شأن بالحكم ورجاله »  
لا شك ما لها إلى الزوال والاختفاء (٣) . يجب إذن  
ألا يدع الشعب للحكومة أية فرصة للفساد والتحول  
عن الاختصاصات الممولة لها فذلك هو الشرط  
الأساسي لاستمرار الحكم السليم . ويجب هنا أن نبدد  
الزعم الذي أتى على لسان بعض المفكرين من أن  
الحكومة نظام قائم على عقد أبرم بين الشعب وبينها ،  
إذ لا يوجد إلا عقد واحد وميثاق واحد وهو الميثاق  
الذي عقده الشعب مع نفسه للانتقال من حالة الطبيعة  
إلى الحالة الاجتماعية ، ووفق هذا العقد لا يستطيع  
الشعب أن يتنازل عن سيادته أو سلطانه لأية هيئة .

(١) الفصول من الثاني إلى السابع .

(٢) الفصول من الثامن إلى الحادي عشر .

(٣) الفصول من الثاني عشر إلى الرابع عشر .

(١) الفصل الأول .

ولكن كيف السبيل إلى معرفة الإرادة العامة ؟  
السبيل الوحيد هو أن يبدى المواطنون رأيهم في كل  
مسألة في استفتاء حر ، والعقد الاجتماعي هو الحدث  
الوحيد الذي كان يتطلب الإجماع ، أما القوانين فلا  
تتطلب في تقريرها وحتى الإرادة العامة إلا الأغلبية  
المطلقة ، إذ يجب في هذه الحالة أن تخضع الأقلية  
لإرادة الأغلبية .

أما عن تعيين أعضاء الحكومة فهو يتم في الدول  
المختلفة بصورتين :  
١ - القرعة .  
٢ - الاختيار أو الانتخاب .

ونستطيع فيما يرى روسو أن نجمع بين الطريقتين  
وذلك باللجوء إلى طريقة الانتخاب في الوظائف التي  
تحتاج إلى مهارة خاصة كالوظائف العسكرية ، وإلى  
طريقة القرعة في الوظائف التي لا تحتاج إلا إلى ذوق  
سليم ونزاهة وعدل<sup>(١)</sup> .

وبعد ذلك يعمد روسو إلى وصف مطول للطريقة  
التي كان الرومان يعينون بها الموظفين كاجتماع  
الشعب comices لاختيار الحكام والموظفين ،  
ثم اختيار الأشخاص الذين كان يكفل إليهم الدفاع عن  
مصالح الشعب tribunat أو لاختيار دكتاتور  
في الظروف التي لا تحتتمل السير وفق المبادئ  
الديمقراطية وتعقيداتها المطولة . ثم يتكلم عن سلطة  
العادات والتقاليد والأعراف وكيف أنها صورة من  
صور التعبير عن رأي الشعب وهي بمثابة قوانين غير  
مدونة ، وهي تتأثر قطعاً بدستور الدولة السياسي ،  
وبالتشريع السائد ، فإذا فسد التشريع أو انحرف أدى

وعلى ذلك فلا يمكن أن يوجد مثل هذا العقد بين  
الحكومة والشعب ، بل الحكومة مجرد هيئة مفوضة  
من الشعب للقيام بنوع خاص من الأعمال وهي أعمال  
التنفيذ ويظل الشعب محتفظاً بالتشريع . فتكوين  
الحكومة أو تفويضها إنما يتم وفق قانون يصدر عن  
الإرادة العامة ، وليس عن عقد، وأعضاؤها إذن ليسوا  
سادة للشعب ؛ بل هم مجرد موظفين يعملون في خدمة  
الشعب . ولما كان أساس الحكومة قانوناً يصدر عن  
الشعب فإن أية حكومة تكون مؤقتة يستطيع الشعب  
أن يغيرها ، سواء بتغيير أعضائها أو بتغيير شكلها في  
أى وقت يراه مناسباً<sup>(١)</sup> . وهنا نصل إلى الجزء الرابع  
والأخير .

#### الجزء الرابع : في إدارة شؤون المدينة

إن الحكم السليم يستند دائماً كما قدمنا على الإرادة  
العامة التي لا تقوم إلا على الصالح العام، وهي من هذه  
الوجهه معصومة من الخطأ infallible بمعنى أن  
الإرادة العامة لا يمكن ، وبحال من الأحوال، أن تتجه  
إلا إلى الصالح العام ، ولكن ليس معنى هذا أنها  
لا يغرر بها أحياناً ويصور لها الصالح الخاص على أنه  
صالح عام فتتجه إليه عن غير تبصر . ولكن تربية  
الأفراد كفيلة بتكوين إرادات عامة لا يمكن التغرير  
بها أو إيقاعها في الغش . ولكيلا تقع الإرادة العامة  
في الخطأ الذي يصور لها النفع الخاص على أنه عام  
يجب أن تكون قراراتها (قوانينها) قليلة العدد ، كما  
يجب ألا تكون القرارات إلا في المسائل البسيطة  
الواضحة . فالدولة المثالية عند روسو هي التي لا  
تحتاج إلا لعدد ضئيل من القوانين الضرورية لحياتها .

(١) من الأول للثالث .

(١) الفصول من الخامس عشر إلى الثامن عشر .



ذلك إلى فساد العادات والأعراف وانحرافها ، لذلك كانت الرقابة على العادات والأعراف مفيدة من حيث أنها تستطيع أن تسهم في الحيلولة دون انحرافها<sup>(١)</sup> ويختتم روسو هذا الجزء من مؤلفه بالحديث عن الدين وعلاقته بالدولة والمجتمع وبين كيف أن الشعوب القديمة كانت تعد الآلهة ملوكاً لها ، فالملك إله والإله ملك وكان نظام الحكم يعتمد على الدين ، وكان لكل دولة دينها وآلهتها بحيث لم يكن من حق إله في مجتمع أن يعتدى على إله آخر في مجتمع آخر ، فالآلهة مستقلة بعضها عن بعض استقلال المجتمعات التي تدين لها ، والحروب السياسية التي كانت تقوم بين الدول كانت أيضاً حروباً دينية وكانت السياسة والدين شيئاً واحداً . . . ثم أتت بعد ذلك الأديان الكبرى ، ومن بينها المسيحية التي تفصل بين العالم المادى والعالم الروحي ، فهي تتعلق بالعالم الروحي ، ولا تشرع للمجتمع السياسي ، فلماذا لا يكون لهذا المجتمع دين سياسي أو مدني ؟

وينادى روسو بضرورة تكوين دين مدني يقوم على تقديس العقد الاجتماعي والإرادة العامة . لا بد من وجود دين مدني يجعل المواطنين يحبون وطنهم ويقدمونه ويتفانون في القيام بواجباتهم والتزاماتهم نحوه . مثل هذا الدين الاجتماعي أو المدني سيكون مسيطراً على الأفراد بحيث يحملهم على التمسك بالقوانين التي هم مؤلفوها ، ويطردهم من رحمته كل خارج عليها .

## ٥ - آراء العلماء في كتاب العقد الاجتماعي

تلك هي الأفكار الرئيسية التي يعالجها روسو

(١) الفصل من الرابع السابع .

في كتاب العقد الاجتماعي ، فما هو موقف العلماء منها ؟ يندر أن نجد في تاريخ الفكر الفلسفي والاجتماعي والسياسي مفكراً وقف منه العلماء مواقف متناقضة كروسو . يقول عنه بنجامن كنستان B. Constant « إنه أشجع حليف للطغيان في شتى صورته »<sup>(١)</sup> ويقول ديجمي أستاذ القانون العام المشهور « إن روسو يعد أبا للطغيان العقوبى والتحكم القيصري والموحي بمبادئ الحكم المطلق التي عبر عنها كانت وهيغل »<sup>(٢)</sup> ولقد وصف كثير من المؤلفين روسو بأنه كان فردياً في مذهبه إلى جانب كونه طغيانياً فيقول عنه كوبان Cobban « إن فكرة التقدم من الأفكار التي لا يمكن أن نعزوها لروسو » بينما يذهب هارولد لاسكي إلى رأى مخالف لرأى كوبان على خط مستقيم ، إذ يقول « إن روسو كان يؤمن في حماس بفكرة التقدم »<sup>(٣)</sup> . ويعتقد لامني Lamennis أن مؤلفات روسو كانت إعلاناً صارخاً « لحرب ضد المجتمع وضد الله »<sup>(٤)</sup> . ويعتقد لانسون أن روسو لم يكن فردياً في مذهبه بل إنه انتهى إلى نوع من اشتراكية الدولة يخضع الفرد فيه لسلطة الجموع الذي وهب له نفسه إلى الأبد ، ويضيف إلى ذلك أن روسو قد ترك طابعاً قومياً وأصيلاً في السياسة والتربية وأنه يقف على رأس الطريق الموصلة لكل ما يتمتع به العالم الحديث من نظم ديمقراطية سياسية<sup>(٥)</sup> . ويعتقد برجسون أن فلسفة روسو تعد بعد فلسفة ديكرت أقوى مؤثر في العقلية الإنسانية في العصر الحديث<sup>(٦)</sup> .

(١) مبادئ السياسة ، ١٨١٥ .

(٢) روسو وكانت وهيغل ، ١٩١٨ .

(٣) عن : ك. ل. ويدر : الفكر السياسي .

(٤) نفس المرجع السابق .

(٥) ج. لانسون : تاريخ الأدب الفرنسي ، ١٨٩٤ .

(٦) ويدر : مصدر سبق ذكره .

هذه الفكرة في تثبيت الطغيان باسم الإرادة العامة للشعب .

والسبب الثاني الذي أدى إلى انقسام العلماء في تقديرهم لروسو هو ما بدا من تناقض أحياناً بين أفكاره مثل التناقض الذي أثاره بعض المؤلفين وسبقت الإشارة إليه بين إطرائه لحالة الطبيعة ومثال الرجل الطبيعي ، وبين إطرائه للرجل الاجتماعي وما زوده به المجتمع من مثاليات أخلاقية وهما مثلان يقف كل منهما على طرف مناقض للآخر . ولقد سبق أن بينا عدم وجود هذا التناقض المزعوم .

ومما أدى أيضاً إلى اختلاف العلماء في تقديرهم لفكر روسو السياسي فكرته عن القانون الذي لا يعدو المبادئ العامة للتشريع أو ما نسميه اليوم المبادئ الدستورية العامة ، وهذا من اختصاص الشعب عن طريق الإرادة العامة ، أما المسائل التفصيلية فن اختصاص الحكومة التي لها كل الحق في أن تتخذ من « المراسيم » ما تراه لتنفيذ المبادئ العامة وهو بذلك قد أعطى السلطة التنفيذية سلطة جبارة وهي سلطة وضع كل ما نسميه اليوم من القوانين المدنية والتجارية والأحوال الشخصية . . . وهذا يفتح الباب على مصراعيه - فيما يرى كثير من المؤلفين - أمام الحكومة لتستبد بشئون الأفراد . ولكن يجب ألا ننسى أن الحكومة هي مجرد عميل للشعب أو مفوض من الشعب يستطيع أن يغيره في كل وقت ، كما يجب مراقبة هذا العميل حتى لا تتاح له فرصة الانحراف .

ولكن مهما اختلف العلماء في تقديرهم لروسو فإنه يعد من أكبر دعاة العصر الحديث إلى الحرية وتخليص المجتمعات من شبح الطغيان السياسي الذي

وهكذا انتسمت آراء العلماء وتشعبت ، بعضهم يعده تقدماً وبعضهم الآخر يعده أبعد ما يكون عن التقدم ، بعضهم يعتقد أنه حنيف الطغيان وبعضهم الآخر يعده على رأس المنادين بالنظم الديمقراطية الحديثة ، بعضهم يعده فردياً وبعضهم الآخر يعده اشتراكياً . ولكن هل يرجع اختلاف العلماء في تقديرهم لروسو إلى نقص في أسلوبه في الكتابة ؟ فقد نتصور أن أسلوب روسو في الكتابة غامض وغير واضح إلى الحد الذي يؤدي بالعلماء إلى تفسير مبادئه تفسيرات متضاربة كما رأينا . ولكن من المعروف أن روسو يعد كأديب وككاتب من أبرز الكتاب الفرنسيين وأوضحهم قاطبة من ناحية الأسلوب ، فهو كاتب بارع يجذب القارئ إليه جذباً وينساق أسلوبه ليشرح الفكرة بكل بساطة . فما السبب في اختلاف العلماء في تقديرهم لفكره إذن ؟ ذلك كله يرجع إلى مبالغته الشديدة في تقديره للإرادة العامة وجعلها أساساً لكل شيء ، أما إرادات الأفراد من حيث هم فلا قيمة لها إزاء الإرادة العامة ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لم يرسم طريقاً مضموناً للوصول إلى معرفة هذه الإرادة بشكل لا لبس فيه ، فهو مرة يقول إن الإرادة العامة هي رأى الأغلبية وفي كتبه الأخرى يقول إنها الإرادة الإجماعية وأحياناً يقول إن من المستحيل على بني البشر أو على المجتمع أن يصلوا إلى إرادة عامة كاملة وأحياناً يذكر أن كبار المشرعين ولا سيما في الدول الناشئة أو في بدء تكون المجتمعات يعبرون عن الإرادة العامة وأحياناً يقول إنهم مجرد مقترحين للقوانين . هذا التردد أو هذه البلبلة في فكر روسو حول فكرة الإرادة العامة وتعيينها والوصول إليها لا شك من شأنها أن تفتح الباب على مصراعيه أمام السياسيين المحترفين لاستغلال

عانى منه شخصياً ومواطنوه كثيراً . إذ يقول في هذا  
الصدد في قصة إلويز الجديدة « إن الإنسان مخلوق بلغ  
من النبيل حداً يجعل من الصعب استخدامه كأداة  
لغيره ، كما يجعل من العسير استخدامه لما يفيد  
الأخرين ما لم يكن في هذا فائدته هو أيضاً » . ولا  
يمكن أن نتصور أن يكون روسو داعية للطغيان في  
الوقت الذي كان فيه هو نفسه يقاسى من الطغيان ،  
وقد يكفى دليلاً على حسن نيته أن الطبعة الأولى من  
العقد الاجتماعي صدرت وعليها صورة تين هوبس  
بلا رأس إشارة إلى أن روسو إنما أراد بهذا الكتاب  
أن يقطع رأس الطغيان الذي كان تين أو لويثان  
هوبس رمزاً له .

ثم مما يثبت أيضاً حسن نية روسو حملته على  
نظام الرق وإثباته بالبراهين القانونية أنه نظام غير  
مشروع مهما كانت المصادر المؤدية إليه بما في ذلك  
الحرب ذاتها ، وإيمانه التام بأن السلطان والسيادة دائماً  
للشعب وأن من حق الشعب أن يثور على السلطان  
الباغى .

وإذا نحن بحثنا في مبادئ الثورة الفرنسية وهي  
الحرية والأخوة والمساواة لوجدناها كلها بارزة في  
العقد الاجتماعي ، ولا غرابة في ذلك فان روسو كان  
من مؤلفي القرن الثامن عشر الذين أدت مؤلفاتهم إلى  
إلهاب الحماس وإشعال الثورة ، إن لم يكن على رأسهم  
جميعاً .



## قواعد المنهج في علم الاجتماع لإميل دوركايم

بقلم  
الدكتور محمود قاسم

عميد كلية دار العلوم

جورس « الذي ظل صديقاً له . وبعد التخرج في هذه المدرسة سنة ١٨٨٢ ، اشتغل بالتدريس في المدارس الثانوية حتى سنة ١٨٨٧ . ثم سافر إلى ألمانيا في إجازة علمية ، وهناك تتلمذ على أمثال « فاجنر » و « شمولر » و « فونت » ودرس عليهم علم الاجتماع . ولما عاد من ألمانيا خصص جهوده لهذا العلم ، ولا سيما بعد أن أنشأت كلية الآداب كرسيًا لمادة علم الاجتماع وعهدت إليه بدراستها . ولم يكن علم الاجتماع في نظره مجرد نظرية عقيمة ؛ بل كان يرى فيه نوعاً من الفلسفة التي ينبغي أن تساهم في إعادة النظام الاجتماعي في فرنسا التي تدهورت اجتماعياً وسياسياً بسبب هزيمتها في حرب السبعين . فكان يهدف إذن إلى تزويد المجتمع الفرنسي بمبدأ للنظام ونظرية في الأخلاق في نفس الوقت . وقد قال عنه « داثي » : « إن عقيدته كانت تضيء على فكره وحديثه طابعاً حماسياً وقاهرًا يوحي بأنه أحد المهتمين ، كما كان يشعر من يستمع إليه أنه أحد المبشرين بدين جديد . »

وقد أنتج « دوركايم » إنتاجاً متنوعاً في الدراسات الاجتماعية . فله كتاب تقسيم العمل الاجتماعي وهو من أهم كتبه ، والتربية الأخلاقية ، والانتحار ،

إذا كان « أوجست كونت » هو الذي وضع علم الاجتماع ، وأكمل به دائرة المعارف الانسانية ، فإن مفكراً فرنسياً آخر حاول أن يكمل ضروب النقص في مذهب « كونت » بأن يحدد مجال علم الاجتماع ، ويبين طريقه ، ويدرس بعض مسائله الخاصة ، ونعني به « إميل دوركايم » رئيس المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي . وقد أثرت هذه المدرسة تأثيراً كبيراً في اتجاهات المفكرين من الفرنسيين وغيرهم ، وما زال هناك كثير من الفائدة في الاطلاع على إنتاج دوركايم وتلاميذه .

ولد « إميل دوركايم » في أسرة يهودية بمدينة « إينال » في شرق فرنسا سنة ١٨٥٨ . وقد أرادت له هذه الأسرة أن ينخرط في سلك رجال الدين اليهودي ، وأراد هو منذ الصغر أن يكون أستاذاً ، فكان له ما أراد وظل كذلك طيلة حياته . فبعد أن أتم دراسته الثانوية في مدينته تقدم لمسابقة الدخول في مدرسة المعلمين العليا بباريس ، والتحق بها سنة ١٨٧٩ ، وتعلم فيها على كبار الأساتذة « كلاميل بوترو » و « فوستل دي كولانج » وقرأ ما كتبه « رينوفييه » ، ثم اطلع ما كتبه « أوجست كونت » ، كما عرف « جان



والصور الأولية للحياة الدينية ، وكتاب قواعد المنهج في علم الاجتماع وهو الكتاب الذي نقدمه هنا :

وكان « دوركايم » هزيل الجسم كما لو كان أحد الزهاد ، وكانت عيناه تشعان الحماسة وشدة الاقتناع من وراء حاجبين كثيرين . وقد اضطربت صحته بعد وفاة ابنه ومصراع اثنين من تلاميذه في الحرب وتوفي دوركايم في سنة ١٩١٧ ، وقد أضناه الأسى وإرهاق العمل .

\*\*\*

يعترف « دوركايم » أن « كونت » سبقه إلى دراسة مشكلة المنهج الذي يجب تطبيقه في دراسة الظواهر الاجتماعية . والحق أن « كونت » أشار في مواطن عديدة إلى ضرورة إنشاء علم خاص بالطبيعة الاجتماعية ، واستخدام المنهج الوضعي أى العلمى في دراستها ، وذلك على غرار العلوم الأساسية التى لم تتقدم نقداً هائلاً إلا منذ ارتضت منهجاً يعتمد على الملاحظة والتجربة والفروض ، وهو المنهج الاستقرائى الذى طبقه العرب ، وحدد قواعد « بيكون » فيما بعد . ويرى « دوركايم » أن « هربرت سبنسر » إذا كان قد اهتم بتوضيح المنهج العلمى في دراسة المجتمع ، فإنه لم يأت بجديد ، بل « لم يفعل شيئاً آخر سوى أن غربل بطريقته الجدلية كل ما قاله « كونت » في هذا الصدد ، دون أن يضيف من عنده شيئاً جديداً » .

والواقع أنه ما كان من المستطاع أن يحدد عالم هذا المنهج إلا بعد تطبيقه بالفعل لأن كبار المحررين قد ظهروا قبل أن توجد القواعد العامة لفن التجريب ، كما أن كبار الخطباء سبقوا وضع الرسائل في الخطابة . ولم ينتظر الشعراء أصحاب العروض حتى يعبروا بالشعر عن خلجات نفوسهم ونبضات أرواحهم . ويعتقد « دوركايم » أنه في وضع يفضل به سابقه .

ذلك أنه يقرر لنا أن دراساته الموضوعية قد كشفت له عن قواعد المنهج الذى يجب أن يطبق في الدراسات الاجتماعية ، حتى تصبح علماً موضوعياً كبقية العلوم الأخرى . وواضح أن « دوركايم » لم يبتكر هذه الفكرة . فقد رأيناها من قبل عند استاذة « أوجست كونت » الذى أراد أن يمد نطاق التفكير الوضعي حتى يمكن الوصول إلى القوانين الثابتة التى تسيطر على الظواهر الاجتماعية فى ثباتها وتطورها ، وحتى يتحرر الباحثون من المنهج الميتافيزيقى تحرراً تاماً .

وأيا كان الأمر فإن « دوركايم » يعترف بأن دراساته فى تقسيم العمل الاجتماعى وبعض البحوث ، التى لم تكن قد نشرت بعد ، هى التى أوحى إليه باستخلاص القواعد المنهجية التى تتناسب مع طبيعة الظواهر الاجتماعية .

\*\*\*

وهو يرى فى الفصل الأول من الكتاب ضرورة تحديد طبيعة هذه الظواهر قبل الشروع فى بيان قواعد المنهج الذى يستخدم فى دراستها . وهذا أمر له أهميته الكبرى ؛ إذ لو لم تكن هناك ظواهر اجتماعية مستقلة عن الظواهر التى يدرسها علم النفس مثلاً ، لما كان ثمة داع إلى إنشاء علم جديد . يكون تكراراً لعلم سابق . لذلك نجده يحرص هنا على تعريف الظاهرة الاجتماعية وبيان خصائصها التى تميزها عن غيرها . فهذه الظاهرة ليست هى كل شئ يحدث فى المجتمع ، كما ظن بعض الباحثين ، وإلا لكان النوم والأكل والشرب والتأمل ، بل الهذيان ، ظواهر اجتماعية . فمن الضروري إذن أن توجد طائفة معينة من الظواهر لها خواصها الذاتية التى تجعلها صالحة أن تكون موضوعاً لعلم خاص . وقد ضرب « دوركايم » أمثلة للظواهر الاجتماعية بالواجبات الأخلاقية التى يحددها العرف والقانون ، وبالعقائد والطقوس الدينية ، واللغة والنقود وجميع الوسائل الاقتصادية التى يستخدمها المرء فى علاقاته

لتجارية، والتقاليد . فكل هذه الأمور ظواهر اجتماعية ؛ لأنها موضوعية ، أى أن لها وجوداً خاصاً خارج شعور لأفراد . لأنها ليست من صنعه ؛ بل هو يتلقاها من المجتمع الذى نشأ فيه ، وليس يمكن أن يقال إنها وليدة للتفكير الذاتى ؛ بل الأولى القول بأنها هى التى تلون هذا التفكير لدى مختلف الأفراد بطابع متجانس إلى حد كبير أو قليل ، حسب درجة التقدم التى وصل إليها المجتمع . ويترتب على خاصية الموضوعية خاصية القهر أو الإلزام . فلما كانت الظواهر الاجتماعية ضرورياً من الشعور أو السلوك التى توجد خارج ضمير الفرد فلا بد من أن تفرض نفسها على شعوره وسلوكه . والحق أن الفرد لا يشعر فى كثير من الأحيان بهذا القهر لأنه يستجيب له بحسب العادة ، لكن سرعان ما يفتن إلى سلطان الظواهر الاجتماعية متى حاول الخروج عليه . ويؤكد لنا « دوركايم » أن فكرة القهر لديه ليست فكرة ميتافيزيقية كفكرة المحاكاة التى حاول « تارد » تفسير الظواهر الاجتماعية بها ، وإنما هى إحدى خواص الظواهر الاجتماعية التى تبدو له أكثر ملاءمة لتحديد طبيعة تلك الظواهر .

ولست جميع الظواهر الاجتماعية سواء فى قوة القهر . ولكن لئن اختلف هذا القهر شدة أو ضعفاً فهو موجود دائماً ، ولو لم يشعر المرء به حين يستسلم له . ولا توجد خاصيتنا الموضوعية والقهر فى الظواهر الاجتماعية تامة التكوين فحسب ، كاللغة والدين والاقتصاد والقانون والأخلاق ؛ بل توجدان فى الظواهر التى لم تستقر بعد ، والتى يطلق عليها اسم التيارات الاجتماعية ، كموجات الحاسة أو السخط أو الشفقة التى تحتاج إحدى الجماعات فى ظروف عارضة ، وكأتماط الأزياء التى تبدل من موسم إلى آخر . فإن هذه التيارات ليست وليدة التفكير الذاتى . وإذا بدت أنها غير قاهرة فليس الأمر كذلك إلا بحسب الظاهر .

ويكفى فى التأكيد من وجود القهر أن يتصدى الفرد لمقاومة مثل هذه التيارات (١) .

وقد استنبط بعضهم خاصية أخرى ، وهى عموم الظاهرة الاجتماعية . لكن « دوركايم » يرى أن العموم إحدى نتائج القهر . فالظاهرة إنما تصير عامة لأنها تفرض نفسها على الأفراد فى سائر أنحاء المجتمع ، أو فى بعض قطاعاته الخاصة . فليست الظواهر اذن اجتماعية لأنها عامة ؛ بل هى عامة لأنها اجتماعية . وفى بعض الأحيان لا يعبر العموم عن موضوعية ظاهرة ما فى وقت معين ؛ بل قد يستمر بفعل الزمن ، دون أن يعتمد على أساس واقعى من حياة المجتمع ، وهذا هو ما يطلق عليه اسم الرواسب الاجتماعية .

ولما كانت الظواهر الاجتماعية ذات طبيعة خاصة فمن الضروري أن تختلف عن الصور التى تعكسها فى ضماير الأفراد . ومن الممكن فعلاً أن تفصل أية ظاهرة اجتماعية عن مظاهرها أو تجسدها الفردية . فمثلاً يحدد لنا علم الإحصاء عدد الزيجات والطلاق والانتحار ، ويعطينا رسوماً بيانية تصدق فى المتوسط إلى حد كبير ، لكنه لا يعين لنا بالدقة الأفراد الذين سيترجون أو ينفصلون ، أو ينتحرون . ويرجع ذلك إلى أن كل فرد له ظروفه النفسية الخاصة . ومع هذا فإن هذه التجسيدات الفردية لا تخلو من عنصر اجتماعى ، فهى وسط بين الظواهر الاجتماعية والظواهر السيكولوجية . ومن الممكن أن ينشأ لها علم خاص هو علم النفس الاجتماعى . أما الظواهر الاجتماعية بمعنى الكلمة ، كالعقائد والعادات ، والتقاليد ، والأخلاق الخ فهى تراث إنسانى يفرض نفسه على الأجيال المتعاقبة ، بدلا من أن يقال إن الأفراد هم الذين يخلقونه بدءاً فى كل عصر . وهذا يكشف لنا عن حقيقة هامة ، وهى أن الظواهر الاجتماعية مستقلة عن الصور الفردية التى

(١) أنظر النص الأول .

تشكل بها عند انتشارها في أحد المجتمعات . وهذا كله يهدف « دوركايم » إلى معارضة تلك النظريات التي حاولت إرجاع علم الاجتماع إلى أحد العلوم التي سبقته من حيث النشأة ، كعلم الحياة أو علم النفس . وهو حريص على دحض تلك النظريات : إذ لو سلم بها لما أمكنه أن يبرر مشروعية علم الاجتماع الذي بذل « كونت » كل الجهد لإنشائه .

وعلى هذا النحو لا يسلم « دوركايم » بنظرية كل من « سبنسر » و « اسپناس » تلك النظرية التي تماثل بين المجتمع والكائن الحي . والتي تحاول ، عند « سبنسر » . أن تطبق قانون الاختيار الطبيعي على مصائر الأمم ، والتي ترجع اختلاف الظواهر الاجتماعية إلى الفروق بين الأجناس . كذلك لا يرتضى رأى « تارد » الذى يقضى بإرجاع الظواهر الاجتماعية إلى عوامل نفسية فردية . وربما عني « دوركايم » بمعارضة « تارد » أكثر مما عني بدحض أية نظرية أخرى . والحق أن « تارد » كان ألد خصومه . وقد ذهب إلى حد القول : لأنه من السخف في التفكير أن يقول بعضهم بأن الظواهر الاجتماعية توجد خارج شعور الأفراد ، أو أنها تخلق في الفضاء ، مع أنه من اليسير أن نفسرها بالمحاكاة التي قد تكون محاكاة ابتكار وتجديد ، وقد تكون محاكاة آلية كتقليد المرء لنفسه ، كما يحدث في اكتساب العادات ، أو كتقليد المرء لفرد أسمى منه كتقليد العامة للزعماء . وأيا كان الأمر فإن قوانين علم النفس كافية في تفسير الظواهر الاجتماعية .

لكن « دوركايم » يلح في تأكيد فكرته ، فيقول إن الظواهر الاجتماعية ، وإن كانت نفسية بحسب طبيعتها ، فإنها تختلف تماماً عن الظواهر النفسية الفردية . وقد فسّر هذا الاختلاف الجوهرى بأن تركيب الحالات النفسية الفردية يؤدي إلى مركب جديد تختلف خواصه عن خواص العناصر الداخلة فيه ،

كما تختلف خصائص الخلية الحية عن خصائص الجزيئات غير العضوية التي تتألف منها . وقد بلغ من إلحاح « دوركايم » في التفرقة بين الظواهر الاجتماعية والسيكولوجية إلى درجة أنه كاد يجعل الفرد فكرة مجردة ، كما فعل « كونت » من قبل . ويكشف لنا هذا الإلحاح عن تلك النزعة الأخلاقية الإصلاحية التي حاول إخفاءها قدر طاقته . والحق أنه انتهى إلى علم الاجتماع عن طريق علم الأخلاق . ويقول « ريمون آرون » : « إن دوركايم قد وضع حماسته الجدلية كلها لإنشاء فلسفة تكون أساساً لعلم أخلاق وضعى ، يفرض قواعده على الأفراد » . ونقول نحن إنه كان تلميذاً أميناً ، في هذه الناحية ، على آراء « كونت » ، وإن « ليفن بريل » تلمذ عليه بدوره عند ما وضع كتابه الشهير « الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية » (١)

ومهما يكن من أمر فإنه يرى أن الظواهر الاجتماعية نفسية ، ولكن من نوع فريد . وقد حاول إرجاع الظواهر الاجتماعية التي تجسدت مادياً ، إذا صح هذا التعبير ، إلى حالات نفسية من ذلك النوع . فالوحدات الأولية التي يتكون منها المجتمع ، والناحية المورفولوجية الخاصة بالأشكال المادية للمجتمع من طرق مواصلات وأشكال المنازل وطريقة توزيع السكان الخ ، كلها ترجع ، في التحليل الأخير ، إلى ضروب من السلوك أو الشعور أو التفكير . وهكذا ينتهى إلى تعريف الظاهرة الاجتماعية بأنها ، « كل ضرب من السلوك ، ثابتاً كان أم غير ثابت ، يمكن أن يباشر نوعاً من القهر الخارجى على الأفراد ، أو هى كل سلوك يعم في المجتمع بأسره ، وكان ذا وجود خاص مستقل عن الصور التي يتشكل بها في الحالات الفردية » .

\*\*\*

(١) قد ترجمنا هذا الكتاب إلى اللغة العربية منذ عدة سنوات .

أما الفصل الثاني وهو من أهم فصول الكتاب فقد خصصه « دور كايم » لبيان القواعد الخاصة بملاحظة الظواهر الاجتماعية . والفكرة هنا تسير في الاتجاه العام لفلسفة « أوجست كونت » الوضعية . فكما أن هذا الأخير ينادى بضرورة دراسة الظواهر الاجتماعية بطريقة علمية مجردة من كل تأثير لاهوتي أو ميتافيزيقي ، كذلك يتحدث « دور كايم » عن الآراء الوهمية وغير المحصنة التي صححت العلوم مرحلة كبيرة في أثناء تطورها . وهو يبرر نشأة هذه الآراء عن الظواهر الطبيعية والكيميائية بالفرد لا يستطيع الحياة وسط الطبيعة دون أن يكون لنفسه فكرة عنها تساعده على تحديد سلوكه . وربما كان الجديد هنا أنه يربط هذه الآراء الوهمية بطريقة التأمل الباطني التي سيطرت على علم النفس إلى عهد قريب . وكأنه يرى في ذلك دليلاً جديداً على ضرورة فصل علم الاجتماع عن علم النفس<sup>(١)</sup> ، بل على ضرورة تطبيق المنهج الموضوعي في علم النفس أيضاً . ويعترف « دور كايم » في مقدمة كتابه أن علماء القرن العشرين قد أنشئوا علم نفس « يعتمد على تلك القاعدة الأساسية التي توجب على الباحث أن يدرس الظواهر النفسية من الخارج ، أي على أنها أشياء . أفلا يجب ، من باب أولى ، أن تطبق هذه القاعدة نفسها على الظواهر الاجتماعية ؟ وذلك لأن الشعور الذي يعجز عن معرفة حياته الخاصة لأشد عجزاً عن معرفة هذه الظواهر . »

وبناء على هذه الملاحظات السابقة يحدد لنا دور كايم القواعد الخاصة بملاحظة الظواهر الاجتماعية : فالقاعدة الأولى هي القائلة بأنه يجب على عالم الاجتماع أن يتحرر بصفة مطردة من كل فكرة سابقة « وهذه هي قاعدة الشك عند ديكارت ، وفكرة التحرر من

الأصنام عند « بيكون » . أما القاعدة الثانية فتتلخص في أنه من الواجب أن ينحصر موضوع البحث في طائفة خاصة من الظواهر التي سبق تعريفها ببعض الخواص الخارجية المشتركة بينها ، ومن الواجب أن ينصب نفس البحث على كل الظواهر التي تتوافر فيها شروط ذلك التعريف . وهذه القاعدة خاصة بتصنيف الظواهر الاجتماعية في طوائف متجانسة كظاهرة الجريمة ، والأسرة ، والعشيرة ، والعائلة الأبوية ... الخ . ويقتضى ذلك تحديد المصطلحات العلمية التي تعبر تعبيراً دقيقاً عن طبيعة الظواهر . « ومع وضوح هذه القاعدة فإن العلماء لم يراعوها في دراسة الظواهر الاجتماعية ... فإنه يخيل إلى عالم الاجتماع في كثير من الأحيان أنه ليس ثمة فائدة في تعريف هذه الظواهر تعريفاً مبدئياً دقيقاً » . هذا إلى أن بعض الباحثين يختار نخبة من الظواهر ويهمل طائفة كبيرة منها . وهذه طريقة مبتورة لأن الحذف يتم هنا بناء على فكرة سابقة . أما القاعدة الثالثة فهي « من الواجب على عالم الاجتماع لدى شروعه في دراسة طائفة من الظواهر الاجتماعية أن يبذل جهده في ملاحظة هذه الظواهر ، من الناحية التي تبدو فيها مستقلة عن مظاهرها الفردية » وهذا شرط ضروري حتى يمكن العثور على الصفات الثابتة التي تتيح لنا الكشف عن حقيقة الظواهر ، ومن ثم تسمح لنا بالكشف عن القانون الذي تخضع له<sup>(٢)</sup> .

\* \* \*

وفي الفصل الثالث من هذا الكتاب يحدد لنا « دور كايم » بعض القواعد الخاصة بالترقية بين الظواهر الاجتماعية السليمة والظواهر الاجتماعية المعتلة أو المرضية . وهو يطلق الأولى على كل ظاهرة تعم في المجتمعات المتحدة أو المتقاربة في الدرجة ، ولكن بشرط أن يكون وجودها في هذه المجتمعات في مرحلة من

(١) انظر النص الثالث

(٢) انظر النص الثاني



مراحل تطورها . أما المرضية فهي الظواهر الشاذة التي لا ترتبط بشروط الحياة الاجتماعية . وليس من الضروري أن تكون الظاهرة عامة حتى تكون سليمة ؛ بل هي لا تكون كذلك إلا إذا ارتبطت بالشروط الأساسية للحياة الاجتماعية ، وإلا كانت من الرواسب الاجتماعية ، التي تستمر في القاء بحكم العادة وحدها . « وعندئذ لا تكون الظاهرة سليمة إلا بحسب الظاهر . » كما أن بعض الظواهر التي تبدو شاذة في نظر العامة قد لا تكون كذلك في نظر العالم . وقد ضرب دوركايم لذلك مثالا بظاهرة الجريمة ، فإنها ، وإن بدت شاذة ، إلا أنها ترتبط بشروط الحياة الاجتماعية ، وهي تلاحظ بصفة عامة في معظم المجتمعات التي تنتهي في تطورها إلى نوع معين ؛ بل يمكن القول بأنه مامن مجتمع يخلو من الجريمة . ومن ثم فهي ظاهرة سليمة في حد ذاتها . لكن من الممكن أن تتشكل بصورة شاذة - وهذا هو ما يحدث عندما تزيد نسبة الإجرام زيادة كبيرة . فهذه الزيادة هي الظاهرة الشاذة . ويعترف بعد ذلك بأن الجريمة ظاهرة بغیضة وإن كانت طبيعية في المجتمع . وقد آتهم بعض الناس « دوركايم » بأنه يبرر الجريمة لأنه يعدها ظاهرة سليمة ، فقال هو : « لئن صح أن يوجه لنا هذا الاعتراض فإنه اعتراض صيباني ، وذلك لأنه إذا كان وجود الجرائم في كل المجتمعات ظاهرة سليمة فمن الطبيعي أيضاً أن يعاقب مقترفوها ، .. فإذا أردنا محو الجريمة فلا مناص لنا في هذه الحال من محو الفروق الفردية التي توجد بين ضمائر الأفراد (١) . »

وقد استخلص دوركايم في هذا الفصل قواعد التفرقة بين هذين النوعين من الظواهر وهي :

أولاً : تعد الظاهرة الاجتماعية سليمة بالنسبة إلى نموذج اجتماعي معين ، وفي مرحلة معينة من مراحل تطوره إذا تحققت وجودها في أغلب المجتمعات المتحدة

معه في النوع ، وإذا لوحظت هذه المجتمعات في نفس المرحلة المماثلة في أثناء تطورها هي الأخرى .

ثانياً : يمكن التحقق من صدق نتائج القاعدة السابقة ببيان أن عموم الظاهرة في نموذج اجتماعي معين يقوم على أساس من طبيعة الشروط العامة التي تخضع لها الحياة الاجتماعية في هذا النموذج نفسه .

ثالثاً : وهذا التحقق ضروري إذا وجدت هذه الظاهرة في بعض أنواع المجتمعات التي لم تنته بعد من جميع مراحل تطورها

\*\*\*

( ويبدو أن هذا الفصل إنما قد خصص فعلا لبيان أن الجريمة ظاهرة اجتماعية سليمة ، رغم ما أثاره هذا الرأي من نقاش وجدل . ولذا نرى نحن أن الفصل الثالث قد أقحم هنا ، إلى حد كبير ، على خطوات المنهج الموضوعي ، وإن حاول دوركايم ربطه بالفصل الرابع ) .

أما الفصل الرابع فيعالج فيه فكرة تحديد النماذج الاجتماعية في مقابل وجهة نظر المؤرخين والفلاسفة . ذلك أن الأولين يرون أن كل مجتمع من المجتمعات يكون وحدة قائمة بذاتها ، وأنه لا سبيل إلى المقارنة بين هذه المجتمعات ، نظراً لأن لكل شعب سببه الخاصة به . أما الآخرون فهم يذهبون مذهباً متطرفاً عندما يحاولون إدماج هذه المجتمعات الموقنة في الوجود الاجتماعي الحقيقي ، وهو الإنسانية . « ومن ثم فإن المؤرخين يرون أن التاريخ ليس إلا سلسلة متتابعة الحلقات من الحوادث التي لا يتكرر وجودها على نمط واحد . أما الفلاسفة فيقولون إنه لا قيمة ولا أهمية لهذه الحوادث نفسها إلا على أنها أمثلة جزئية تمثل فيها القوانين العامة التي تخضع لها » ويريد « دوركايم » أن يتخلص من هذا التعارض بين الاتجاهين إذا سلم بوجود مجتمعات هي وسط

(١) انظر ترجمتنا العربية ص ١٦١ ، وص ١٥٦ إلى ١٦٤

أما الفصل الخامس فهو يعدل الفصل الثاني في أهميته ، وهو يبرر الفكرة الرئيسية عند « دوركايم » ؛ إذ لما كانت الظواهر الاجتماعية توجد خارج شعور الأفراد ؛ ويجب أن تدرس على أنها أشياء طبقةً للمنهج علمي موضوعي ، فمن الطبيعي أن يكون تفسيرها علمياً أيضاً . ولن يكون الأمر كذلك إلا إذا فسرت بشيء آخر سوى العوامل النفسية الفردية . ولذا نجد ينقد النظريات السابقة ، ويعيب رأى هؤلاء الذين يعتقدون بإمكان تفسير الظواهر الاجتماعية بناءً على الخدمات التي تؤديها . وهذا نوع من التفسير الغائي الذي حاربه « كونت » من قبل ، ومع ذلك فقد ارتضاه عند ما فسر قدرة النوع الإنساني على التقدم بأحد الميول الرئيسية التي تدفع المرء إلى رفع مستواه . كذلك وقع « سبنسر » في هذا الخطأ ، عندما فسر نشأة المجتمع ببعض المزايا التي يؤدي إليها التعاون . وليس معنى ذلك أن « دوركايم » ينكر أن تكون للظواهر الاجتماعية بعض الفوائد أو الغايات ، ولكنه ينكر أن يكون المجتمع قد نشأ بناءً على هذا التفكير الغائي . ويجب عدم الخلط بين الأسباب الفعالة الحقيقية التي أدت إلى نشأته وبين الغايات التي ترتبت على هذه النشأة . « فمثلاً إذا أرادت إحدى الحكومات أن تسرد النفوذ الذي لا وجود لها إلا به ، فلا يكفي أن يشعر الناس بهذه الحاجة ؛ بل يجب الاتجاه مباشرة نحو المصادر الوحيدة التي تنبع منها كل أنواع النفوذ ... كذلك يجب أن يصعد المرء بعيداً في سلسلة الأسباب والمسببات حتى يجد نقطة يستطيع أن يتدخل عندها ... » وبالجملة ليس ثمة صلة بين السبب الذي يؤدي إلى وجود الشيء وبين الغاية أو الوظيفة التي يؤديها هذا الشيء . فمثلاً لم يفكر الناس في تقسيم العمل حتى يحققوا مزاياه ، لكن قسم العمل لأسباب اجتماعية ، ثم تبينت فائدته ، ففطن الناس إلى أهمية التخصص الدقيق ، وأياً كان الأمر « فلسنا في حاجة إلى الرجوع إلى المذهب الغائي ، ولو رجوعاً جزئياً ، لأننا

بين المجتمعات التاريخية العديدة وبين المجتمع الإنساني الكلي ، وهو ينقد هنا فكرة « كونت » عن الإنسانية لأنها لا تتفق مع واقع الحياة الاجتماعية ؛ إذ توجد في الواقع نماذج اجتماعية مختلفة لا يمكن إدماجها في مجتمع كلي ، وذلك لأن لكل منها صفاته النوعية الخاصة به . وليس من هدف « دوركايم » أن يدرس التفاصيل كلها في هذه النماذج المختلفة ؛ بل يفضل اختيار بعض الظواهر الحاسمة الفاصلة ، إذ لهذه الظواهر قيمتها بصرف النظر عن عددها . وإذا أمكن تصنيف الظواهر على هذا النحو أمكن استخدام هذا التصنيف في تنظيم المعلومات التي نلقاها عن الأجيال السابقة ، وعلى تحصيل المعلومات الجديدة . وتصنيف الأنواع الاجتماعية ، بناءً على طبيعة تركيبها ، هو موضوع ما يطلق عليه « دوركايم » اسم المورفولوجيا الاجتماعية . ويعتقد « دوركايم » أننا إذا اهتمدنا إلى أبسط المجتمعات تركيباً أمكننا تصنيف المجتمعات جميعها بناءً على الطريقة التي يتبعها هذا المجتمع البسيط عندما يتحد مع مجتمع من نوعه . وأبسط أنواع المجتمعات عنده هو الزمرة Horde وتليه العشيرة ، ولكنها مختلفة على العشيرة بالمعنى المتداول ؛ إذ لا يمكن قسمتها إلى ما هو أبسط منها . ومعنى ذلك أنه يقرر أنه لا وجود للزمرة ، وأن وجودها فرضي أكثر من أن يكون واقعياً . ويحدد لنا « دوركايم » القاعدة التي تسيطر على تصنيف المجتمعات بقوله : « يجب علينا أن نبدأ بتصنيف المجتمعات بناءً على ما يبدو من درجة تركيبها ، وذلك بأن نتخذ أبسط المجتمعات تركيباً ، أو المجتمع المكون من جزء واحد ، أساساً لهذا التصنيف ، ويجب علينا أن نفرق بين مختلف الأنواع التي يحتوي عليها كل نموذج من هذه النماذج ، وذلك بناءً على وجود اندماج تام أو عدم وجوده بين الطوائف الأولية التي يتركب منها كل نموذج منها .

\*\*\*

لا نرفض الاعتماد أحياناً على بعض الحاجات الاجتماعية في تفسير الظواهر الاجتماعية ، ولكن هذه الحاجات لا تستطيع التأثير في التطور الاجتماعي إلا إذا كانت تخضع هي الأخرى لقانون التطور . وكيف يمكن التفسير بالغايات ، وغايات الأفراد متضاربة ولا يمكن أن تؤدي إلا إلى نتائج متضاربة ؟ . ولو كان حقاً أن التطور التاريخي لا يوجد إلا بتحقيق بعض الغايات التي يشعر بها الناس شعوراً غامضاً أو واضحاً لوجب أن تبدو الظواهر الاجتماعية بصورة لا حصر لها ... ولكن الحقيقة عكس ذلك . فالقاعدة الأولى هنا تنحصر في ضرورة التفرقة بين سبب الظاهرة ونتيجتها أو غايتها . ولن يستطيع المرء أن يهتدى إلى حقيقة النتيجة أو الوظيفة إلا إذا استطاع الوقوف من قبل على سبب وجودها .

ثم يقرر « دوركايم » أن التفسير الغائي يرتبط إلى جانب ذلك بفكرة خاطئة . فهو يعتمد على أسس نفسية ، مع أننا نعلم من قبل أن الحياة النفسية الفردية ليست منبعاً للظواهر الاجتماعية ، ومن ثم لا تصلح لتفسيرها ، لأن التفسير ينحصر في معرفة الأسباب الحقيقية . وقد أخطأ « كونت » عندما ندر تطور الإنسانية بفكرة التقدم التي ترجع إلى عامل نفسي . وبالمثل لم يوفق سبنسر عندما وجود الظواهر الاجتماعية بالبيئة الطبيعية والتركيب العضوي النفسي لدى الفرد ؛ إذ يرجع ذلك إلى القول بأن رغبة الأفراد في تحقيق طبيعتهم الإنسانية هي السبب في نشأة المجتمع . وهذا تفسير نفسي وغائي في آن واحد . وقد تبع الناس عادة هذا الاتجاه الخاطيء ، ففسروا نظام الأسرة بوجود العواطف التي يكنها الآباء للأبناء ، ويشعر بها الأبناء تجاه الآباء .

ويرى « دوركايم » أن تفسير الظواهر الاجتماعية على هذا النحو كفيلاً بتشويه طبيعتها ؛ إذ فيه قضاء على أهم خصائص الظاهرة الاجتماعية . وهي خاصية القهر . لكن إذا نحينا التفسير النفسي فيلّى أي عامل

نلجأ إذن ؟ ليس من سبيل إلى تفسير إلا بالمجتمع نفسه . وهنا يعود « دوركايم » إلى فكرة المركب التي تختلف خواصه عن خواص العناصر التي يتألف منها . إن الأسباب الحقيقية التي تفسر طبيعة الظواهر الاجتماعية لا يمكن الكشف عنها إلا بدراسة الشخصية النفسية الجديدة التي تنجم عن اتحاد ضمائر الأفراد<sup>(١)</sup> .

وإذن فالقواعد التي يجب اتباعها في تفسير الظواهر الاجتماعية تلخص على النحو الآتي :  
 « يجب البحث عن السبب في وجود إحدى الظواهر الاجتماعية بين الظواهر الاجتماعية السابقة لها ، لا بين الحالات النفسية التي تمر بشعور الفرد » ويمكن إكمال هذه القاعدة بما يأتي : « يجب البحث دائماً عن الوظيفة التي تؤديها الظاهرة عن طريق دراستنا للصلة التي تربط هذه الظاهرة بإحدى الغايات الاجتماعية » . ولما تجاهل علماء الاجتماع هذه القاعدة غلب الطابع الشخصي على نظرياتهم مما دعا إلى بعث الريبة لدى المؤرخين حيال علم الاجتماع . وإذا كان « دوركايم » لا يريد تفسير الظواهر الاجتماعية بعوامل سيكولوجية فليس معنى ذلك أنه يحرم على عالم الاجتماع أنه يدرس الظواهر النفسية الفردية ؛ بل يرى على العكس من ذلك « أن حاجة عالم الاجتماع إلى ثقافة سيكولوجية ( نفسية ) أكثر من حاجته إلى ثقافة بيولوجية ، ولكن لن تكون هذه الثقافة النفسية مجدية إلا إذا تجاوز نطاقها ، وأكملها بثقافة اجتماعية بمعنى الكلمة » .

\* \* \*

أما الفصل السادس والأخير فهو خاص ببيان القواعد الخاصة باقامة البراهين ؛ أي بالمرحلة الأخيرة في المنهج العلمي<sup>(٢)</sup> ، تلك التي نطلق عليها اسم مرحلة

(١) انظر النص الرابع وانظر ترجمتنا العربية لقواعد المنهج

ص ٢٥٦ .

(٢) انظر الفصل السادس من كتابنا المنطلق الحديث ومنهج البحث .

تحقيق الفروض . ونلاحظ أن دور كاييم أغفل التعرض  
لمرحلة الفرض في المنهج الاجتماعي . ولعله متأثر هنا  
بعداء « كونت » للفروض في المرحلة الثانية من حياته  
العلمية . ومن المعلوم أن طرق البرهان في المنهج العلمي هي  
طريق الاتفاق ، وطريقة الاختلاف وطريقة التفسير النسبي  
وطريقة البواني . وأفضل الطرق في نظر « دور كاييم »  
هي طريقة التغير النسبي التي يجب إكمالها بالطريقة  
التاريخية . أما طريقة البواني فلا يمكن استخدامها  
في دراسة الظواهر الاجتماعية ؛ إذ أنها تستخدم  
فقط في العلوم التي قطعت شوطاً كبيراً في الكشف  
عن القوانين ، وهذا ما لم يتم بعد في علم الاجتماع . وقد  
بين « دور كاييم » الصعوبات التي تعترض تطبيق كل  
من طريقة الاتفاق وطريقة الاختلاف « ففي الواقع  
تقوم كل من هاتين الطريقتين على أساس الفرض الآتي :  
وهو أن جميع الحالات التي يقارن بينها المرء تتفق أو  
تختلف من جميع الجهات ما عدا جهة واحدة فقط »  
وهذا ليس بالأمر الأكيد في علم الاجتماع على الأقل .  
أما طريقة التغير النسبي فيكفي فيها أن تقارن بين التغيرات  
التي تمر بها ظاهرتان للوقوف على العلاقة السببية بينهما  
وهي لا توقفنا على هذه العلاقات من الخارج بل من  
الداخل ؛ لأنها تزيّننا أن كلتا الظاهرتين تتأثر بالأخرى .  
« وهناك سبب آخر كانت من أجله طريقة التغير النسبي  
أفضل الطرق ... ففي الواقع لا يمكن استخدام الطرق  
الأخرى استخداماً مجدياً ... إلا بشرط أن يكون عدد  
الظواهر التي يقارن الباحث بينها كبيراً جداً . فلئن  
عجز المرء عن الاهتداء إلى مجتمعين مختلفان أو يتفقان  
في جميع الوجوه ما عدا وجهاً واحداً فإنه يستطيع  
أن يتحقق على الأقل من أن ظاهرتين من الظواهر  
توجدان معا أو يتنافى وجودهما بصفة عامة جداً .  
ومتى برهن المرء على أن ظاهرتين من الظواهر تتغيران  
تغيراً نسبياً في عدد من الحالات استطاع التأكد حينئذ

من أنه يوجد وجهاً لوجه مع أحد القوانين (١) وهكذا  
يمكن تحديد قواعد البرهان على النحو الآتي :

لن يستطيع المرء تفسير أية ظاهرة اجتماعية معقدة  
بعض الشيء إلا بشرط أن يتبع بملاحظته جميع  
مراحل التطور التي تمر بها الظاهرة في جميع الأنواع  
الاجتماعية . ويمكن إصابة هذا الهدف بأن نلاحظ  
المجتمعات التي تقارن بينها في مرحلة مشتركة من مراحل  
تطورها . وهكذا نحكم بتقدم الظاهرة أو يتقهقرها أو  
يبقائها على حالها الأولى ، تبعاً لما يعتورها من قوة  
أو ضعف في أثناء وجودها في كل مجتمع من هذه  
المجتمعات .

\*\*\*

ذلك هو المنهج الذي ارتضاه دور كاييم في دراسة  
الظواهر الاجتماعية ، وحاول أن يحدد مراحلها على  
غرار المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية ، وما زال هذا  
المنهج صادقاً في عمومها ، وإن كانت الدراسات الاجتماعية  
أخذت فيما بعد تصطنع أساليب منهجية جديدة أكثر  
تحديداً وأكثر ملاءمة لطبيعة الظواهر الاجتماعية .  
وفما يلي بعض النصوص التي ترتبط بالأفكار  
الرئيسية في كتاب قواعد المنهج في علم الاجتماع .

## ١ - الظواهر الاجتماعية توجد خارج شعور الأفراد (٢)

« لاشك اليوم في أن الغالبية الكبرى من آرائنا وميولنا  
ليست من صنعنا ، وإنما تأتينا من الخارج . ولذا  
فليس من الممكن أن تصبح هذه الأمور جزءاً من  
شعورنا الداخلي إلا بشرط أن تفرض نفسها علينا

(١) انظر ترجمتنا العربية ص ٢٦٢ ، ٢٦٣

(٢) قواعد المنهج - الطبعة العربية ترجمة د . محمود قاسم

صفحات ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ .



فرضاً ... ولكن لما كانت الأمثلة التي سبق ذكرها ( ونعني بها القواعد القانونية والحلقية والعقائد الدينية والنظم الاقتصادية الخ ) ننحصر جميعها في بعض العقائد والعادات تامة التكوين فقد يعتقد بعضهم ، تبعاً لذلك ، أن الظاهرة الاجتماعية لا توجد إلا إذا كانت تامة التكوين محددة الأوضاع . لكن هناك بعض الظواهر الأخرى التي تمتاز بنفس الخواص ، أي بأن لها وجوداً واقعياً ، وبأنها تسيطر على الفرد ، وإن لم تتخذ لنفسها صوراً ثابتة محددة ، وهي الظواهر التي يطلق عليها الناس اسم التيارات الاجتماعية ... حقاً إنه من الجائز ألا أشعر بالضغط الذي تباشره على هذه التيارات في حال ما إذا تركت نفسى لها دون مقارمة . لكن هذا الضغط يبدو بأجلى مظاهره إذا حاولت الوقوف في وجه هذه التيارات .

وإذا أكدّ القهر الاجتماعي وجوده بمثل هذه القوة في حال المقاومة فذلك دليل على أنه يوجد في حال عدم المقاومة بصفة لا شعورية . ومن ثم فنحن ضحية هذا الوهم الذي يدعونا إلى اعتقاد أننا نساهم بنصيب في خلق تلك الظواهر التي تفرض نفسها علينا من الخارج . ولكن لئن رضينا بدفع التيارات الاجتماعية لنا فليس هذا الرضا سبباً في القضاء عليها ، حتى لو استطاع أن يخفى عنا قوة دفعها لنا . ومن قبيل ذلك أن الهواء يظل ثقيل الضغط ، وإن لم نشعر بثقله ، ولو فرضنا أننا ساهمنا ، مختارين ، في خلق بعض الانفعالات الاجتماعية فإن الحالة النفسية التي نشعر بها في هذه الحال تختلف عما نشعر به إذا كنا منفردين . ومن جهة أخرى نستطيع تأكيد تعريفنا للظاهرة الاجتماعية بتجربة عظيمة الدلالة فإنه يكفي أن نلاحظ الطريقة التي تتبع في تربية الصغار :

إن جميع أنواع التربية تنحصر في ذلك المجهود المتواصل الذي نرمى به إلى أخذ الطفل بألوان من

الفكر والعاطفة والسلوك التي ما كان يستطيع الوصول إليها لو ترك وشأنه ... ومن ثم يمكننا أن ننظر إلى هذه الأساليب على أنها صورة مصغرة للطريقة التي نشأ عليها هذا الكائن الاجتماعي في مختلف مراحلها التاريخية . ذلك بأن الضغط الذي يعانيه الطفل في كل لحظة من لحظات حياته ما هو إلا ضغط البيئة الاجتماعية التي تحاول أن تطبعه بطابعها الخاص ، والتي تتخذ الآباء والمربين ممثلين ووسطاء لها . وعلى ذلك فليست صفة العموم بالخاصية التي يمكن استخدامها في تعريف الظواهر الاجتماعية . ذلك لأن الفكرة التي توجد بعينها في شعور كل فرد ليست ظاهرة اجتماعية ، كما أن الحركة التي يقوم بها كل عضو من أعضاء المجتمع ليست هي الأخرى بظاهرة اجتماعية ، رغم عموم كل منهما ... »

## ٢ - ضرورة التخلص من الآراء الوهمية المرتبطة بالظواهر الاجتماعية<sup>(١)</sup>

إن المرء لا يستطيع أن يحيا وسط الأشياء الطبيعية دون أن يكون لنفسها بعض الأفكار التي تساعده على تحديد سلوكه تجاهها . ولكن لما كانت هذه الأفكار أقرب إلينا من الحقائق الخارجية التي تعبر عنها وأسهل تناولا منها فإننا نميل ... إلى الاستعاضة بها عن تلك الحقائق ... وفي مثل هذه الحال نكتفي باحتضار معاني الأشياء في شعورنا لكي نحللها أو نؤلف بينها ، وذلك بدل أن نتجه إلى الأشياء نفسها لكي نلاحظها ونصنفها ونقارن بينها ... ومن الواضح أن هذه الطريقة لا يمكن أن تقضى إلى نتائج موضوعية ، وذلك لأن هذه المعاني ... لا تقوم بحال ما مقام الأشياء نفسها ... ولذا فإن المعاني التي تنشأ على هذا النحو

(١) قواعد المنهج في علم الاجتماع - الترجمة العربية من صفحات ٧٠ إلى ٩٥ .

لا تكون دقيقة من الناحية العملية إلا على وجه التقريب ... ولكن كثيراً ما تجمع هذه المعاني بين الخطر وبين عدم المطابقة للواقع ، ومهما افتن المرء في طريقة التأليف بين هذه المعاني فلن يصل أبداً إلى الكشف عن القوانين التي تخضع لها الكائنات الحقيقية ، بل يمكن القول بأن هذه المعاني تعد ، على عكس ذلك حججاً يسدل بين الحقيقة وبيننا ... وقد أشار ببيكون إلى أن هذه المعاني توجد في المرحلة الأولى لكل علم من العلوم ، حيث تغتصب لنفسها مكان الظواهر ... فإذا كانت هذه هي نشأة العلوم الطبيعية أفلا يجب بالأولى أن يكون الأمر كذلك فيما يتعلق بنشأة علم الاجتماع ، لأن الناس لم ينتظروا نشأة هذا العلم حتى يكونوا لأنفسهم فكرة عامة عن القانون أو الأخلاق أو الأسرة أو الدولة أو المجتمع ، وكيف لهم أن ينتظروا وما كانوا يستطيعون الحياة دون أن يكونوا لأنفسهم هذه الفكرة ؟ ... ولا توجد هذه المعاني المتبدلة عند نشأة العلم فحسب ؛ بل توجد أيضاً في كل لحظة من لحظات تفكيرنا . فكان ينبغي لنا حينئذ أن نمتنع عن استخدام مثل هذه الألفاظ امتناعاً باتاً ما دامت المعاني التي تعبر عنها لم تنشأ بطريقة علمية سليمة . ومع ذلك فإن الألفاظ التي تستخدم في التعبير عن هذه المعاني تتردد في مناقشات علماء الاجتماع . ويستخدم المرء عادة هذه الألفاظ واثقاً من أنها تعبر عن أشياء معلومة تمام العلم ومحددة تمام التحديد ، مع أنها لا تثير في شعوره سوى بعض المعاني الغامضة ... وما برحت هذه الطريقة التي تعتمد على التفكير الحيالي الأجوف كثيرة الاستعمال في فروع علم الاجتماع الخاصة . ويبدو ذلك واضحاً جداً في علم الأخلاق ... فن الواجب أن ينتقل الباحث ... من مرحلة النظر الشخصي ... إلى مرحلة النظر الموضوعي ولكن نرى أن الانتقال من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية أسهل تحقيقاً في علم الاجتماع منه في علم النفس ؛ وذلك لأن

الظواهر النفسية تبدو للملاحظتنا على أنها أشياء داخلية بطبيعتها ... وليس الأمر كذلك فيما يتعلق بالظواهر الاجتماعية ، وذلك لأنها تنطوي ، بصفة مباشرة وطبيعية جداً ، على خواص الأشياء الخارجية . فإن القانون يوجد مدوناً في مجموعاته الخاصة به ، كما أن حوادث الحياة اليومية توجد مسجلة في أرقام جداول الإحصاء ...»

### ٣ - القواعد الخاصة بملاحظة الظواهر الاجتماعية (١)

هناك بعض الأسباب التي تجعل التحرر من سيطرة الأفكار الشائعة في علم الاجتماع غاية في العسر . ذلك بأن العاطفة كثيراً ما تساهم في الأخذ بناصر هذه الأفكار . فإننا نشجع لمعتقداتنا الدينية ولعاداتنا الخلقية أكثر من تشبعنا للظواهر الطبيعية . وهكذا يؤثر هذا الطابع العاطفي في كيفية فهمنا للظواهر الاجتماعية ، وعلى الطريقة التي تتبعها في تفسير هذه الظواهر .. ذلك أن كل رأى يعارض تلك الأفكار يعد عدواً لها ، ويعامل معاملة العدو . وإذا أرادت العاطفة تبرير موقفها من هذا الرأى فليس من العسير أن تجد حججاً لا يلقى المرء مشقة في الاعتراف بأنها دامغة . أضف إلى ذلك أن هذه الآراء قد تبلغ درجة قصوى من النفوذ فلا تسمح بأن توضع موضعاً للمناقشة العلمية .. فن قبيل ذلك أن بعض ذوى الحساسية المفرطة يحكمون على كل باحث يحاول دراسة الأخلاق دراسة موضوعية ، وعلى أنها أشياء خارجية ، بأنه إنسان مجرد من كل عاطفة خلقية . وهم في ذلك كالعامّة التي تحكم على مشرح الأجساد بأنه مجرد من كل عاطفة إنسانية .. إن العاطفة أحد الموضوعات التي يدرسها العلم ، ولكنها ليست مقياساً للحقيقة العلمية . هذا ، وليس هناك علم إلا واجه

(١) قواعد المنهج في علم الاجتماع ترجمتنا العربية من ص ٩٨

## ٤ - تفسير الظواهر الاجتماعية<sup>(١)</sup>

« إن الطريقة التي يتبعها علماء الاجتماع بصفة عامة في تفسير الظواهر .. طريقة غائية ونفسية في آن واحد ... ففي الواقع إذا لم يكن المجتمع شيئاً آخر سوى مجموعة الوسائل التي يحددها الناس لتحقيق غايات معينة فليس من الممكن إلا أن تكون هذه الغايات فردية ، وذلك لأنه لا يمكن أن يسبق المجتمع إلا بالأفراد ... وإذا لم يحتو المجتمع من جهة أخرى إلا على ضمائر الأفراد أصبحت هذه الضمائر منبعاً لكل تطور اجتماعي . وحينئذ لا بد أن تكون القوانين الاجتماعية تنمة للقوانين شديدة العموم التي ينطوي عليها علم النفس .... ولكن ليس من الممكن تطبيق هذه الطريقة على الظواهر الاجتماعية اللهم إلا إذا شوهنا طبيعتها ، ! ويكفي في البرهنة على ذلك أن نعود إلى تعريف الظاهرة الاجتماعية . فلما كانت الخاصة الجوهرية التي تمتاز بها هذه الظواهر تنحصر في القيام بضغط خارجي على ضمائر الأفراد كان ذلك دليلاً على أنها ليست وليدة هذه الضمائر . وعلى ذلك فليس علم الاجتماع تكملة لعلم النفس ... إن الطريقة التي تتبعها الجماعة في التفكير والشعور والعمل تختلف تماماً عن الطريقة التي يسلكها أفراد هذه الجماعة إذا وجد كل منهم على حدة . ولذا متى اتخذ الباحث هؤلاء الأفراد نقطة بدء لدراسة الظواهر الاجتماعية فسيعجز عن فهم شيء ما عن حقيقتها .

إننا لانستطيع في الواقع ، مهما صعدنا في مجاهل التاريخ ، أن نجد ظاهرة أشد قهراً من ظاهرة الاجتماع ، وذلك لأن هذه الظاهرة مصدر جميع ألوان القهر الأخرى ، فإني مضطر بسبب مولدى إلى الانتماء إلى شعب معين . وقد يقول بعض الناس إننى أرتضى هذا القهر عندما أبلغ سن الرشد ... لأننى

مقاومة من هذا القبيل في مراحل الأولى . فقد أتى حين من الدهر لاقت فيه العلوم الطبيعية مقاومة عنيفة من قبل العواطف الإنسانية التي كانت تمس الظواهر الطبيعية ... أما وقد تحررت العلوم ، واحداً بعد آخر ، من سيطرة تلك الفكرة الشائعة فإنه يحق لنا الاعتقاد أنها ستختفى في نهاية الأمر من علم الاجتماع أيضاً .  
أى من آخر معاقلها .

إن كل بحث علمي يدور حول طائفة معينة من الظواهر التي تتحقق فيها شروط تعريف معين .. ولما كان هذا التعريف المبدئي الموضوع الأساسى لكل علم فإن هذا الموضوع يختلف باختلاف الطريقة التي يتبعها المرء في هذا التعريف .. ومن البديهي أن هذا التعريف لن يكون مطابقاً للواقع إلا بشرط أن يعبر عن الظواهر الموجودة بالفعل مستعيناً على ذلك بخواصها الذاتية ، لا بوجهة نظر فلسفية .. ومن الواجب أن يعتمد الباحث على الخواص الخارجية ( للظواهر ) لكي يهتدى إلى العناصر الذي يتألف منها التعريف المبدئي الأساسى سالف الذكر .. ومن الواجب أن تكون الخواص الخارجية ، التي يستعين بها العالم على تحديد موضوع بحثه ، أقرب ما يمكن إلى الواقع . ويمكننا القول بأن الظواهر الاجتماعية كلما جردت من الصور الفردية التي تتشكل بها استطاع الباحث إدراكها بحسب ما توجد عليه في حقيقة الأمر .. ولا بد له من أن يبدأ دراسته للعالم الاجتماعى من تلك النواحي التي تسمح طبيعتها بالدراسة العلمية الصحيحة . وهذا هو الشرط الضرورى الذى سيمكننا فيما بعد من التقدم في أبحاثنا ، ومن تضيق الخناق ، شيئاً فشيئاً ، على تلك الحقيقة الاجتماعية التي تكاد تفر من البنان ، والتي قد لا يستطيع العقل الإنسانى إدراكها تمام الإدراك .

(١) انظر ترجمتنا العربية لقواعد المنهج صفحات ٢٠٥ - ٢١٦

الوقت الحاضر . فأنا لم اخترع نوع التربية التي تلقيتها . ومع ذلك فهذه التربية هي التي تجبرني أكثر من أي عامل آخر على البقاء في وطني . وأخيراً لا يمكن أن يكون لهذا الرضا قيمة معنوية بالنسبة إلى المستقبل ، وذلك لأننا نجهله . فأنا أجهل كل الواجبات التي يمكن أن أكلف بأدائها يوماً ما ... فكيف يمكنني إذن أن أوافق عليها قبل أن تفرض عليّ؟ لكننا قد بينا فيما سبق أن مصدر جميع أنواع القهر يوجد خارج شعور الفرد . وحينئذ فإذا لم نعتمد إلا على الظاهرة التاريخية وحدها وجدنا أن ظاهرة الاجتماع تنطوي على نفس خواص الظواهر الأخرى . وإذن لا بد من تفسيرها بنفس الطريقة . »

أواصل الحياة في وطني . ولكن ما أهمية ذلك؟ إن هذا الرضا لا يجرد هذا الواجب من طابعه الإجباري : لأن القهر الذي نرتضيه . ونحتمل وطأته دون تدمير ، يظل قهراً على الرغم من رضانا به . ومن جهة أخرى فما قيمة هذا الرضا ؟ انه رضا بالإكراه قبل كل شيء ، لأننا لا نستطيع ، في الغالبية الكبرى من الأحوال ، التخلص من جنسيتنا أديباً أو مادياً . فإن الناس ينظرون . بصفة عامة ، إلى تغيير الجنسية كما لو كان تغييراً للعقيدة الدينية . أضف إلى ذلك أن الرضا لا ينصب على الزمن الماضي الذي ما كان من الممكن أن يكون موضعاً للرضا ، وذلك على الرغم من أن الماضي هو الذي يحدد اختيارنا في





## المحاضرات الثلاث لابن هيلاس فيلونيوس بيجورج باركلي

بقلم

الدكتور يحيى صوبدي

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

### حياة باركلي ومؤلفاته

ولد جورج باركلي بأيرلندا في إقليم كيلكيني Kilkenny ، يوم ١٢ مارس عام ١٦٨٥ . وكان جورج الابن الأكبر لأبيه ، ولیم باركلي ، الذي أنجب ستة أطفال . وتابع جورج دراسته الابتدائية والثانوية في مدينة كيلكيني . ثم سافر إلى دبلن ، عاصمة أيرلندا ، حيث التحق بكلية الثنايث في ٢١ مارس سنة ١٧٠٠ ، وهو في الخامسة عشر من عمره . وحصل منها على الليسانس عام ١٧٠٤ ، ثم على درجة الماجستير عام ١٧٠٧ . وأخذ في تدوين يومياته التي نشرت فيما بعد تحت عنوان « كتاب الجماهير » The Commonplace Book بين عامي ١٧٠٥ ، ١٧٠٧ . وكان فريزر A.C. Fraser أول من نشر هذه اليوميات أو المذكرات عام ١٨٧١ في الجزء الرابع من طبعته لمؤلفات باركلي . ونشرها مرة أخرى لوس A.A. Luce عام ١٩٤٤ تحت اسم « تعليقات فلسفية » Philosophical Commentaries . وفي هذه اليوميات يحدد لنا باركلي موقفه الفلسفي على النحو التالي : « كنت أنحاز بطبيعتي إلى كل ما ورد في

الكتاب المقدس ، وإلى ما كان متفقاً مع الرأي الشائع . وكنت أقف في جميع أمورى إلى جانب العامة . وأنا أعلم أن هناك عدداً كبيراً من الناس لن يعجبهم مني هذا الموقف . ولكنني مع ذلك أفضل وأتوقع أن تقف إلى جانبي كل هذه العقول التي لم يرهقها العمل الذهني ، ويفسدها جنون البحث » .

أصبح باركلي قسيساً رسمياً عام ١٧٠٩ ، أي عندما بلغ من العمر ٢٤ عاماً . وفي هذا العام نفسه كتب أول كتاب فلسفي له ، وهو « نحو نظرية جديدة في الإبصار » An Essay Towards a New Theory of Vision . وقد ذهب في هذا الكتاب إلى أن رؤية الإنسان للمسافة أو رؤيته للأشياء التي تقع على بعد منه لا يتوقف على حاسة البصر ، بل على حاسة اللمس . ومعنى ذلك أن إدراكنا للامتداد لا يتم عن طريق البصر أو أن إدراكنا للوجود الخارجي للأشياء لا يرجع إلى حاسة البصر . وكان هذا القول مقدمة لإلغاء الوجود الخارجي للأشياء ، وحصر وجودها في مجرد إدراكها الحسي أو الذاتي .

وأتبع هذا عام ١٧١٠ بكتابه الرئيسي « رسالة في مبادئ المعرفة البشرية » A Treatise Concerning

بعد ذلك لم يكن لها من الأهمية ما لهذه المؤلفات . الأمر الذى يدل على عبقرية باركلي المبكرة . وما إن حل عام ١٧١٣ حتى كان باركلي قد سَمَّ حياته الجامعية في مدينة دبلن . فرحل إلى لندن . ومعه مسودات كتاب « المحاورات » ليطبعه هناك . وليتصل بالوسط الإنجليزي في العاصمة . فتقدم إلى البلاط ، وعرفه الساسة والوزراء . واستطاع أن يحصل على وظيفة واعظ كنيسة أحد اللوردات وهو لورد « بيتر بارو » وأخذ بعد ذلك نجمه في الظهور نتيجة لتعرفه بأعضاء حزب المحافظين . ولكن سرعان ما أحس باركلي بحاجته إلى الابتعاد عن المجتمع الإنجليزي الفاسد . ففكر جديداً في السفر إلى الخارج . وأتيحت له الفرصة في نفس السنة التي وصل فيها إلى لندن أى في عام ١٧١٣ . فسافر مع اللورد « بيتر بارو » ، كواعظ خاص له ، إلى إيطاليا . ولكنه ما لبث أن عاد إلى لندن عام ١٧١٤ . وعاود السفر مرة أخرى إلى إيطاليا عام ١٧١٦ بصفته مدرساً خاصاً لابن أحد أثرياء الإنجليز . وفي هذه الرحلة الثانية عرج على باريس حيث التقى بملبراناش . ويقال إن المقابلة بين الفيلسوفين لم تكن مرضية . وبعد أن طوف باركلي بجنوب إيطاليا وجزيرة صقلية دارساً لأخلاق البشر ومقارناً بين أخلاق الإنجليز والإيطاليين عاد إلى إنجلترا في أواخر عام ١٧٢٠ ، مزوداً بمعلومات وخبرات كثيرة تتعلق بعادات البلاد التي زارها . وقد ظهر أثر هذا كله بوضوح في الرسالة التي كتبها بعد عودته . وهي رسالة في الإصلاح الاجتماعي ، وعنوانها : « رسالة في المحافظة على بقاء بريطانيا العظمى » . وفي أثناء رحلته الثانية هذه إلى إيطاليا كان باركلي قد استطاع - إعداده رسالته « في الحركة » De Motu . وما إن عاد إلى إنجلترا حتى طبعها عام ١٧٢١ . وفي هذه الرسالة يعود باركلي لمهاجمة التجريد والأفكار المجردة معارضاً وجود حركة

the Principles of Human Knowledge . وقد قدم باركلي في هذا الكتاب مذهبه الفلسفي في صورته الكاملة وعرضه عرضاً مذهيباً واضحاً . ففي المقدمة تناول نقد الأفكار المجردة أو الكلية ، اعتماداً على الأساس النفسي لا المنطقي الذى تقوم عليه هذه الأفكار . وخلاصته أننا عندما نفكر لا نفكر في الصور الكلية ، بل في الصورة الجزئية الخاصة بهذا الشيء أو ذلك . أو الخاصة بهذه الصفة الحسية أو تلك . وعدها باركلي للأفكار المجردة الكلية بوجه عام وانحيازه إلى جانب النزعة الاسمية ، ليس إلا مقدمة لعدائه الشهير ضد فكرة مجردة معينة ، وهي فكرة الجوهر المادى التي كرس كل حياته الفلسفية لمهاجمتها . وفي هذا الكتاب ، كتاب المبادئ أرجع باركلي جميع صفات المادة إلى الصور وجعل وجود الأشياء قائماً في مجرد إدراكها esse est percipi . وهذا هو « المبدأ الجديد » الذى توصل باركلي إلى اكتشافه ، وعرف من أجله في تاريخ الفلسفة بأنه واضح أسس المذهب اللامادى .

وفي عام ١٧١٢ قدم باركلي للعالم المسيحي كتابه « الخضوع السلبي » Passive Obedience - أو « المذهب المسيحي الذى يعلمنا كيف نرضخ للقوة العليا التى تتجلى فيما يطلق عليه اسم « قوانين الطبيعة » .

وبعد ذلك بعام واحد ، أى في عام ١٧١٣ كان قد انتهى من كتابه الذى تقدمه اليوم إلى القارئ العربى وهو كتاب « المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس » Three Dialogues between Hylas and Philonus

وهكذا ، فانه ما أن وصل باركلي إلى سن الثامنة والعشرين حتى كان قدم للعالم مؤلفاته الفلسفية الرئيسية وهى : « نحو نظرية جديدة في الإبصار » ، و « المبادئ » و « المحاورات » . والمؤلفات التى كتبها

مجردة . ومن ثم ذهب إلى نسبية الحركة ، أى إلى أن الحركة لا تفهم إلا بالقياس إلى جسم متحرك .

وما لبث باركلي أن حصل على وظيفة مشرف على كنيستين يملكهما أحد اللوردات ، وما يتبعهما من الأملاك . وكان من المتوقع أن يستقر في حياته الجديدة . ولكن يأس باركلي من إصلاح بريطانيا دفعه إلى التفكير في السفر إلى أمريكا . وكان السفر إلى أمريكا في ذلك الوقت قد أخذ يستحوذ على اهتمام الناس ؛ لأنها كانت تمثل في نظرهم بلاداً فتيّة شابّة تبشر بالخير . واتجه تفكير باركلي للسفر إلى جزيرة برمودا (وهي جزيرة تقع في المحيط الأطلسي بالقرب من الساحل الأمريكي شهدت في أوائل عام ١٩٥٧ مؤتمر برمودا الذي عقد بين الإنجليز والفرنسيين والأمريكان عقب الاعتداء الثلاثي على مصر . وكانت أول الأمر تابعة لبريطانيا . ثم آلت إلى أمريكا . وشاءت الأقدار ألا يجتمع الإنجليز في هذه الجزيرة إلا بعد هزيمتهم في حرب السويس على يد المصريين ) . وتراعت له هذه الجزيرة على أنها ستكون أشبه شيء « بالمدينة الفاضلة » وأخذ يحلم بتعليم أهلها الأخلاق والقيم الفاضلة . وحصل فعلاً على موافقة حكومته الفهية بالسفر على رأس بعثة إلى هذه الجزيرة واعتمد المبلغ اللازم للمشروع . ورحل باركلي فعلاً عن بريطانيا ، مصطحباً زوجته الجديدة ، في سبتمبر عام ١٧٢٨ متجهاً إلى برمودا . ولكنه لم يصل إليها . حيث أنه أرسى قلاعه في ميناء نيو بورت بجزيرة رودس وانتظر عبثاً وصول المبلغ الذي كانت قد وعدته به الحكومة . ولم يجد باركلي مناصباً آخر الأمر من العودة إلى أوروبا ثانية ، فوصلها عام ١٧٣٢ بعد أن فشل مشروعه .

ولكنه خلال الفترة التي أمضاها في جزيرة رودس استطاع أن يحرر كتاباً جديداً هو : « ألسيفرون أو الفيلسوف الصغير » Alciphor or

the Minute Philosopher وقد أصدره باركلي فور عودته إلى إنجلترا عام ١٧٣٢ . ويشتمل على سبع محاورات كلها نقد ضد المفكرين الأحرار ، وعلى رأسهم شافسبري وكوليز . والكتاب كله دفاع عن الدين المسيحي ومحاولة لإرساء الأخلاق على تعاليم هذا الدين . والمحاورة الرابعة هي أهم هذه المحاورات السبع ؛ وفيها يبحث المؤلف وجود الله وينتهي إلى أن الطبيعة رموز في رموز ، وإلى أن الله دائم الحديث معنا عن طريق هذه الرموز .

وفي عام ١٧٣٣ نشر باركلي كتاباً آخر هو « دفاع وشرح لنظرية الإبصار » Theory of Vision vindicated and explained . وفيه يقيم البرهنة على وجود الله - كما هو الحال في المحاورات الأربعة من ألسيفرون - على أساس اللغة البصرية الرمزية . وبعد نشر هذا الكتاب عين باركلي عام ١٧٣٤ رئيس أساقفة كلوين Cloyne . وأمضى في هذا المنصب ثمانية عشر عاماً ، أمضاها في سكون وعزلة . ومع ذلك فقد نشر في هذه الأثناء بعض الرسائل الإصلاحية الصغيرة . بل إنه في الفترة التي اجتاحت بريطانيا المجاعة عقب شتاء ١٧٤٠ ، وانتشرت الأمراض ، حاول أن يقدم دواء لمواطنيه . فلم يجد خيراً من « ماء القطران » لاعتقاده بصلاحيته في شفاء جميع الأمراض . وفي آخر كتاب له وهو كتاب « الحلقات » Siris الذي ظهر عام ١٧٤٤ يعدد لنا باركلي الأمراض التي يشفيها ماء القطران . وبعد هذا الحديث الطبي الكيميائي عن فوائد هذا الماء يعرج باركلي على الميتافيزيقا ثم الدين . وهذا هو الجزء الذي يهمننا من الكتاب . ويبدأ من الفقرة ٢٩٩ تقريباً . وفي هذا الكتاب يظهر تأثير باركلي بأفلاطون ، وبالتفكير العقلي ، ويتعد عن مذهبه الحسي ، ويعترف بقيمة الدور الذي يلعبه الفكر في

المعرفة بعد أن وجه معظم اهتمامه في مؤلفاته الأولى إلى الحس .

وفي ١٤ من يناير ١٧٥٣ قضى باركلي نجبه . وهو جالس وسط عائلته جلسة هادئة . بعد أن خلف وراءه ثروة فلسفية هائلة . وبعد أن اقترن اسمه في تاريخ الفلسفة بمؤسسى المذهب اللامادى .

### الطبقات المختلفة للمحاورات

ظهرت المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس عام ١٧١٣ . وأعيد طبعها عام ١٧٢٥ . ثم ظهرت آخر طبعة لها في حياة باركلي عام ١٧٣٤ . وقد طبعت المحاورات ضمن مؤلفات باركلي الأخرى في طبعة « فريزر » في مطبعة كلاريندون بأكسفورد . ونشرت عام ١٨٧١ في أربعة أجزاء . وأعيدت هذه الطبعة مرة أخرى عام ١٩٠١ . وظهرت في أربعة أجزاء أيضاً وهي لنفس الناشر . ثم طبعت طبعة ثالثة ظهرت في ثلاثة أجزاء ، وتحتوى فقط على الكتب التى ظهرت في حياة باركلي . وقد أخرج هذه الطبعة « سامبسون » عام ١٨٩٧ . وتحتوى على مقدمة عن تاريخ حياة الفيلسوف كتبها « بالفور » . وظهرت طبعة رابعة للمحاورات ، ضمن مؤلفات باركلي في طبعة جديدة ، هي طبعة « لوس وجيسوب » ، ظهر الجزء الأول منها في لندن عند الناشر نلسن عام ١٩٤٦ ، والثانى عام ١٩٤٩ ، والثالث عام ١٩٥٠ ، والرابع عام ١٩٥١ . وظهرت كذلك طبعتان فرنسيتان للمحاورات على حدة : نشر الأولى « لى مير » Le maire والثانية « لى روا » Le Roy في مجموعة مختارة من مؤلفات باركلي .

### عنوان المحاورات

يقراً الكتاب من عنوانه . وللمحاورات عنوانان : عنوان رئيسى وعنوان فرعى . إذا نحن ألمنا بهما ، فسيتضح لنا على الفور موضوع الكتاب .

أما العنوان الرئيسى فهو كما نعلم « المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس » . وهيلاس وفيلونوس اسمان لشخصين وهميين اختارهما باركلي بعناية . لأن الاسم الأول وهو « هيلاس » مشتق من الكلمة اليونانية « هوليه » وهى الهولوا أو المادة . وهذا سيكون هيلاس مرادفاً للفيلسوف المادى الذى يدافع عن وجود المادة ويمثل وجهة النظر المضادة لفلسفة باركلي . أما وجهة نظر باركلي فقد جعل فيلونوس يعبر عنها . وفيلونوس اسمه اشتقه باركلي من المقطع الأول للكلمة « فيلو صوفيا » ومعناها فلسفة أو محبة الحكمة . وسيكون فيلونوس بهذا هو الناطق بلسان باركلي ، المعبر عن وجهة النظر اللامادية . والكتاب كما هو واضح من عنوانه « محاورات » أى أنه كتب على طريقة الحوار . وهو أول كتاب يختار باركلي فيه هذه الطريقة للتعبير عن أفكاره الفلسفية . وطريقة الحوار هى الطريقة الأفلاطونية فى التأليف كما نعلم . لكن اختيار باركلي لها فى هذا الكتاب لا يعنى مطلقاً تأثيره بأفلاطون فى فلسفته . أما تأثيره به فقد بدا فى كتاب آخر له ألفه باركلي بعد ١٩ عاماً من تأليفه المحاورات واختار فيه طريقة الحوار الأفلاطونى كذلك ، ونعنى به كتاب « ألسيفرون أو الفيلسوف الصغير » . ففى هذا الكتاب يتجاوز تأثير باركلي بأفلاطون مجرد الشكل ، ليصبح تأثيراً بالفلسفة الأفلاطونية نفسها . وقد ظهرت المحاورات الثلاث بعد كتاب « المبادئ » بأعوام ثلاثة . وفى هذه الأعوام الثلاثة ، كان قد تسنى لباركلي أن يجمع كل الاعتراضات التى أثارها النقاد حول مذهبه فى الصورة التى ظهر بها فى المبادئ ، وتسنى له أن يصوغها فى صورة اعتراضات من هيلاس فى كتاب المحاورات . بحيث نستطيع أن ننظر إلى المحاورات من هذه الناحية على أنها أهم من كتاب المبادئ ، وأوفى منه فى



توضيح فكر الفيلسوف . هذا فضلاً عن أن الحوار في التأليف الفلسفي ، تمتاز عن طريقة العرض التقليدي للمذاهب ، بسهولة وبمخاطبتها للجماهير .  
وللمحاورات ، بالإضافة إلى عنوانها الرئيسي ، عنوان آخر فرعي ، وضعه باركلي تحت العنوان الأول على النحو التالي : « المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس - الغرض منها ببساطة هو البرهنة على حقيقة المعرفة الإنسانية وكما لها ، وعلى طبيعة النفس اللاجسمانية ، وعلى العناية المباشرة للألوهية . وذلك لدحض آراء الشكاك والملاحدة ، وكذلك من أجل رسم منهج يجعل العلم أكثر سهولة ونفعاً واختزالاً »  
وهذا العنوان الفرعي يلخص الموضوعات الثلاثة الرئيسية التي تناولتها المحاورات وهي : البحث في المعرفة الإنسانية - البحث في النفس وطبيعتها الروحانية - البحث في العناية الإلهية ووجودها المباشر بيننا . وسنشير الآن إلى وجهة نظر باركلي في كل من هذه الموضوعات ، إذ أن إلامنا بها سيجعلنا نحيط بموضوع الكتاب . وسنعرف من خلال عرضنا لها أن باركلي كان يعتقد أن مذهبه اللامادي هو خير ما يمكن أن يقف في وجه المذهب الشككي والمذهب الإلحادى معاً . أما ما ذكره باركلي بعد ذلك في العنوان الفرعي من أنه كان يرمى أيضاً من وراء كتابة المحاورات إلى « رسم منهج في العلوم يجعلها أكثر سهولة ونفعاً واختزالاً » ، فنلاحظ أننا لا نلتقى في المحاورات بمنهج تفصيلي في بحث العلوم ، على نحو ما نجد مثلاً عند ديكارت في كتاب « المقال في المنهج » الذي كتبه « لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم » . وأغلب الظن أن باركلي لم يذكر المنهج في العنوان الفرعي إلا لمجرد الجري وراء فلاسفة المنهج من القرنين ( ١٦ ، ١٧ ) ولكنه قد يكون قصد إلى المنهج قصداً غير مباشر . فاعتقاده بأن المادة تنحل في نهاية الأمر إلى مجموعة من الإحساسات الذاتية ،

وبأنه لا وجود لجوهر مادي وراء هذه الإحساسات من شأنه أن يوفر على العلماء مجهوداً هائلاً في البحث عن طبائع خفية مستورة ، وهو بحث لا طائل تحته . وأياً ما يكون الأمر ، فسنكتفي الآن بعرض سريع لوجهة نظر باركلي حول كل من هذه الموضوعات الثلاثة الرئيسية التي اشتمل عليها العنوان الفرعي للمحاورات ، مستعينين في هذا ببعض النصوص المقتبسة من المحاورات .

### المعرفة الإنسانية

يقول الفلاسفة إن هناك جوهرأ مادياً قائماً خارج الذهن يسمى « المادة » وأنه يختلف في طبيعته عن مجموعة الإحساسات الذاتية التي تستطيع حواسنا أن تدركها من الأشياء ساعة إدراكنا لها . لكن باركلي يعتقد أن ما يسمونه بالمادة ليس إلا هذه الإحساسات ، وأنه لا شيء وراءها يكون مقوماً لها . بل ويعتقد أن هذا الذي ينادى به الفلاسفة منافس لما يعتقد رجل الشارع بشأن المادة . فيقول مثلاً على لسان فيلونوس : « سل البستاني لم يعتقد بوجود شجرة الكريز أمامه في الحديقة ؟ وسينبتك أنه يعتقد بوجودها لأنه يراها ويلمسها ، وفي كلمة واحدة لأنه يدركها بحواسه . ثم سل بعد ذلك لم يعتقد أن شجرة البرتقال غير موجودة ؟ فسينبتك أنه يعتقد بعدم وجودها لأنه لا يدركها . وعلى ذلك ، فإن الشيء الواقعي أو ما له وجود عنده هو ما يدركه بحواسه . أما ما لا يدركه فيقول عنه إنه غير موجود » ( المحاورات الثلاثة ) .  
فاللادة عند باركلي مجموعة من الكيفيات المحسوسة التي يتوقف وجودها على إدراك حواسنا لها ، بمعنى أن وجودها ليس قائماً في الخارج بل فينا . وفي المحاورات الأولى من المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس يقوم باركلي باستعراض خصائص المادة التي اصطلح على تسميتها بالخصائص الثانوية ، من

حرارة وبرودة وطعوم وأصوات وألوان . وينتهي إلى أن هذه الكيفيات ماهي إلا إحساساتنا الذاتية ، وأنها لا تختلف في طابعها الذائقي عن إحساساتنا بالذة أو الألم . ثم يستعرض بعد ذلك الخصائص الأخرى للمادة التي اصطلح على تسميتها بالخصائص الأولية أو الأساسية مثل الامتداد والشكل والصلابة والحركة ، ويقرر بصدها ما سبق أن قرره في الخصائص الثانوية . وذلك لأن الخصائص الأولية لا توجد إلا مصاحبة للخصائص الثانوية ، ومتلبسة بها . فما يجري على هذه لا بد أن ينسحب على تلك . فلا مجال بعد هذا لافتراض « موضوع » لكيفيات المادة ، تتقوم هذه الأخيرة به . وهذا العرض لجميع خصائص المادة يستغرق المحاور الأولى كلها تقريباً .

ولكي ينفي باركلي أي مربر لوجود جوهر مادي يكون مقوماً للكيفيات نجده ، في نهاية المحاور الأولى وفي الثانية ، يتابع جميع الأقوال التي قال بها الماديون ، على لسان هيلاس ، ليثبتوا من ورائها أن المادة « شيء » ما ، وراء الإحساسات . ثم يفندوها واحداً بعد الآخر ، على لسان فيلونوس . فالمادة ليست شيئاً ممتداً تحت الكيفيات ، لأن من بين هذه الكيفيات الامتداد ، وسيكون معنى قولنا إن المادة تمثل امتداداً تحت الكيفيات ، أنها تمثل امتداداً تحت الامتداد ، وسيكون الامتداد الجديد الذي افترضناه محتاج إلى امتداد آخر وهكذا إلى غير نهاية . ولن تكون كذلك نموذجاً لأفكارنا وصورنا ، لأن هذا النموذج الثابت غير المفكر لا يمكن أن يكون علة لأفكارنا وصورنا ، التي تتصف بالفاعلية والتغير معاً . وأخيراً ، فإن المادة لا يمكن أن تكون أداة أو « مناسبة » يستخدمها الله في تدبيره للكون ، لأن الله ليس في حاجة إلى أدوات أو مناسبات يمارس تدبيره للكون من خلالها ، ولأن افتراض هذه الأدوات من شأنه أن يحد القدرة الإلهية .

وينتهي فيلونوس بأن يقول لهيلاس : إنني لا أفهم معنى لما تزعمه من أن المادة تقف تحت الخصائص وتقومها . ويردف متهكماً : « ربما يكون هذا على النحو الذي تقف به الأرجل تحت جسم الإنسان ! ؟ » .

فخلاصة رأي باركلي في المعرفة الإنسانية أن المادة التي قيل عنها إنها تمثل موضوعاً قائماً في الخارج تتجه ذاتنا إلى معرفته ليست في حقيقة الأمر إلا مجموعة من إحساساتنا وانفعالاتنا الذاتية ، وأن الموضوع الحقيقي للمعرفة ليس شيئاً خارجياً بل هو ذاتنا وإحساساتنا . وهذا هو ما عبر عنه باركلي في مبدئه الشهير ، وهو : « الوجود إدراك » . أو « وجود الشيء قائم في إدراكه » .

وكان من الطبيعي أن يساء فهم هذا المبدأ ، إذ أنه يؤدي في ظاهره إلى إلغاء الوجود الواقعي المادي للأشياء . ويروى في هذا الصدد أن باركلي توجه في يوم عاصف مطير لزيارة أحد معاصريه وهو « سوفيت » . وظل يقرع باب مضيفه دون جدوى ، لأن « سوفيت » أصر - بالرغم من سقوط الأمطار - على عدم فتح الباب له ، قائلاً : « إذا كانت أقواله صحيحة ، فلم يصر على قرع الباب ؟ ألا يستطيع أن يدخل إلى هنا والباب مقفل ؟ » . مع أن باركلي لم يقصد مطلقاً إلغاء الوجود الواقعي للأشياء ولم يشك لحظة واحدة في واقعية الأشياء المادية . وأساء فهم مبدئه كذلك فظن أنه يؤدي إلى أن تصبح الذات خالقة لوجود الشيء ، مع أن الذات عند باركلي ليس من مهمتها خلق وجود الشيء أو الموضوع ، لأن الموضوع « معطى » أمام الذات ، وأن هذه الأخيرة تجده أمامها، ولا تملك - حتى لو أرادت - أن تمتنع عن إدراكه . وذلك لأن الإنسان - كما يقول باركلي في المحاور الأولى - ( يشعر بأنه حر في أن يقطف هذه الزهرة ، وبأن يقربها من أنفه ليشمها

لكنه لا يشعر بحرية شهما ، لأنه لا يملك الامتناع عن شهما . وما ذلك إلا لأن الذات منفصلة بما يقدمه أمامها العقل اللامتناهي الإلهي من شتى الموضوعات ، ولأن القوة الفعالة في عملية الإدراك عند باركلي ليست المادة ، وليست الذات الفردية ، بل هي بالأحرى العقل اللامتناهي أو الله الذي يملك وحده أمر بسط هذه الأشياء المادية أمام الذات الفردية لتدركها كما يملك أمر منعها عن إدراكها .

إن كل ما قصد إليه باركلي من وراء مبدئه القائل بأن الوجود إدراك أنه لا معنى لقولنا إن شيئاً ما موجود دون أن يكون هذا الشيء ملموساً أو مسموعاً أو مرئياً . الخ . وأن الحكم بوجود شيء يتضمن في الوقت نفسه الحكم بإدراكه أو - على الأقل - الحكم بقابليته للإدراك بواسطة عقل ما أو ذات ما لأي شخص مدرك أو قادر على الإدراك . أى أن غاية ما أراد به باركلي هو تقرير علاقة بين الذات والشيء ، علاقة حضور أو عدم غياب من جانب الذات في اللحظة التي تقرر فيها أن ثمة شيئاً ما موجود . وهو أمر لا غبار عليه إطلاقاً ، ويتفق مع ما نقول به اليوم حول ذاتية الإدراك في الأدب والعلم على السواء .

### النفس الإنسانية

إذا كان باركلي قد ألغى وجود الجوهر المادي (دون أن يؤدي هذا إلى إلغاء الوجود الواقعي للمادة في معناها الشائع كما قدمنا) ، فقد وقف من النفس الإنسانية موقفاً مختلفاً . لأنه تصورهما على أنها جوهر مقوم للإحساسات المتفرقة التي تتعاقب عليها . وهو في هذا يختلف عن ديفيد هيوم الذي نظر إلى النفس على أنها ليست شيئاً آخر إلا هذه الإحساسات المتفرقة . وإذا كان باركلي قد حصر المعرفة الإنسانية للمادة في ضرب واحد من المعرفة ، هو المعرفة الحسية على نحو ما رأينا ، أو اهتم في ميدان المادة بهذا اللون من

المعرفة على حساب المعرفة العقلية - على عكس فيلسوف عقلي مثل كانط الذي اتجه إلى إرجاع المادة لحظرة الذات العاقلة بمقولاتها المختلفة - فقد رأى أن معرفة الإنسان لنفسه تتم عن طريق ضرب آخر من المعرفة ، أطلق عليه اسم اللمحة العقلية The notion ويقصد بها باركلي لونها من الحدس العقلي الذي أدرك به إنسي ، وجميع العمليات العقلية التي تصدر عن . وقد عرض لرأيه هذا حول النفس الإنسانية وطبيعتها اللاجسمانية ، وطريقة إدراكنا لها في المحاوراة الثالثة .

### العناية الإلهية

خشى باركلي أن يؤدي قوله بأن وجود الأشياء مرتبط بإدراكها إلى أن يصبح هذا الوجود وهمياً خيالياً ، وذلك لأنه قد يوول على أنه وجود مرهون بلحظة الإدراك ، موقوت بها ، يتلاشى عندما يتوقف الإنسان عن الإدراك أو عندما يشيح بوجهه عن الموضوع المدرك . وفي هذه الحالة سيصبح من العسير علينا أن نفرق بين موضوعات الحس وموضوعات الخيلة . لأن هذه الأخيرة من اختراعات الذات ، وموقوتة هي الأخرى بلحظة التخيل . ومن أجل أن يبعد هذا الظن عن الأذهان ذهب إلى أن الأشياء في الوقت الذي تكون غير مدركة بالذات الفردية أو بالعقل البشري المتناهي تكون قائمة في عقل آخر أكثر شمولاً منه ، هو العقل اللامتناهي الإلهي . ولذلك فإن الأشياء المادية الواقعية حاصلة عند باركلي على وجود دائم مستمر ، وذلك بفضل قيامها في العقل الإلهي . الأمر الذي يؤدي في الوقت نفسه إلى أن يصبح الوجود الدائم الواقعي للأشياء على نحو ما نشاهدها في الكون ، دليلاً - عند باركلي - على وجود الله . والحق أن نقطة الخلاف بين باركلي والماديين قائمة في هذا الموضوع بالذات . أى أنها ليست قائمة - خلافاً لما هو شائع - في أنه ألغى وجود

في عقل آخر . وهذا العقل يريد أن يعرضها على . . .  
 واستخلص من هذا كله أن ثمة عقلاً تصدر عنه  
 مختلف الأحاسيس التي أشعر بها » (المحاوره الثانية) .  
 هذا فضلاً عن أن العقل الإلهي عند باركلي هو مصدر  
 وحدة الأشياء وهويتها . ومصدر كل ما نشاهده  
 في العالم من تماسك ونظام .

وبعد . فما هو الحكم الذي نستطيع أن نخرج به  
 بعد قراءتنا للخطوط الرئيسية للمذهب اللامادي كما  
 بدت من خلال عرضنا السابق لموضوعات كتاب  
 المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس . وهو أهم  
 كتبه على الإطلاق . ومن أهم ما أضافته الإنسانية إلى  
 تراثها الفكري عبر تاريخها الطويل ؟ نريد أن نعرف  
 إلى أي حد كانت اللامادية عند باركلي مذهباً مثالياً .  
 على الرغم من أن الإنسانية لم تقف كثيراً عند التفرقة  
 بين اللامادية والمثالية . واقترن اسم باركلي عندها بأنه  
 واضح أسس المثالية واللامادية معاً ؛ فالمثالية هي  
 المذهب الذي يرجع الوجود إلى الفكر ، ويلغى المادة  
 لحساب الذات . وقد نقد باركلي وجود الجوهر المادي  
 وألغاه . وربط وجود الأشياء بالإدراك ، ونظر إلى  
 كينيات المادة على أنها تأثيرات ذاتية . وكل هذا  
 يوحى - وقد أوحى بالفعل إلى الكثيرين - بأن  
 باركلي فيلسوف مثالي . لكننا إذا نظرنا نظرة إنصاف  
 في فلسفة باركلي ، وجدنا أنه لم يقصد من وراء نقده  
 للجوهر المادي إلغاء وجود المادة ، بل قصد فقط  
 حضور الذات في عملية الإدراك . ووجدنا أيضاً أن  
 الكلمة الأخيرة في عملية الإدراك عنده ليست للذات  
 المدركة ، لأن هذه الذات ليست هي التي تخلع  
 الوجود على الأشياء بل تجده هذه الأشياء معطاة أمامها  
 ولا تملك حتى الامتناع عن إدراكها . أما الكلمة  
 الأخيرة في الإدراك ، فقد جعلها باركلي لصاحب  
 الكلمة العليا ، لله جل شأنه . ومن أجل هذا ، فإن

المادة بينما اعترفوا هم بوجودها ، إذ أننا قد رأينا أن  
 كلا من باركلي والماديين قد اعترف بوجود المادة .  
 بل قائمة بالأحرى في أن باركلي قد قرر أن الوجود  
 الدائم الواقعي للأشياء راجع إلى وجود إله أو عقل  
 إلهي يحيط بها . بينما قرر الماديون أن المادة حاصلة  
 على وجودها الدائم الواقعي من ذاتها . وأنها ليست  
 في حاجة إلى عقل إلهي يضمن لوجودها الاستمرار .  
 هذا بالإضافة إلى أن الماديين قد ذهبوا إلى أن المادة  
 ليست مستقلة في وجودها عن العقل الإلهي فقط . بل  
 هي مستقلة كذلك عن عقول البشر جميعهم . واعتقاد  
 الماديين هذا - فضلاً عن أنه يكشف عن إلحادهم  
 الصريح - فهو يؤدي في نظر باركلي إلى الشك .  
 وذلك لأنه قائم على الاعتقاد بوجود شيء لا قبل لي  
 بمعرفته . فهو يتضمن حكيمين : الحكم بوجود شيء .  
 والحكم بجهلي بهذا الشيء . وهذا هو الشك بعينه .  
 أما موقف باركلي فهو على التقيض من هذا لأن  
 ارتباط وجود الأشياء عنده بعقل ما ، سواء كان  
 هذا العقل هو العقل البشري أو العقل الإلهي - مشبع  
 باليقين ويقوم على الاعتقاد بأن في وسع العقل البشري  
 أن يحصل على المعرفة .

ووجود الأشياء في العقل الإلهي عند باركلي  
 يجب أن لا نؤوله أي تأويل قائم على مبدأ « وحدة  
 الوجود » . وعلينا كذلك أن نفرق بينه وبين قول  
 ملبرانش في أن الأشياء موجودة في الله ، وأننا ندرك  
 هذه الأشياء في الله فتكون معرفتنا بها من قبيل  
 « الروية في الله » ، على نحو ما نجد ذلك عند ملبرانش  
 (نقد باركلي ملبرانش في المحاوره الثانية) . وذلك  
 لأن كل ما قصد من ورائه باركلي في قوله هذا هو  
 أن الإنسان يشعر بأنه ليس مصدرراً للصور الحسية  
 التي يدركها : « وذلك لأنني عندما أفتح عيني أو أذني  
 جيداً وقت ما يحلولى فلا أستطيع أن أحدد أي نوع  
 من الصور سيؤثر في . فلا بد أن تكون الأشياء قائمة



هي دائرة الوجود . ولا شك أن هذه الدائرة تتعدى دائرة الإدراك ، ومهما قيل في هذه الدائرة الأخيرة فإنها ستكون دائماً مستغرقة في دائرة الوجود ، ولن تتطابق معها أبداً . وصدق « صمويل ألكسندر » إذ يقول إن نظرية المعرفة لا تمثل إلا فصلاً واحداً من باب الوجود .

### النصوص

إلى جانب النصوص التي وردت في العرض السابق ، نقدم هذا النص من المحاور الثانية .

هيالاس : ماذا ؟ ألم تتفق معي في جميع المقدمات ؟ لماذا أراك إذن تتخلص من النتيجة وتركني وحدي أتحمّل مغبة هذه الأغاليط التي قُدّنتني أنت إليها ؟ إن موقفك هذا يجانب الحق بكل تأكيد .

فيلونوس : إنني أنكر اتفاقي معك في تلك الأفكار التي قادتك إلى الشك . فقد ذهبت إلى أن حقيقة الأشياء المحسوسة قائمة في وجود مطلق يوجد خارج عقولنا ونفوسنا ، ومتميز عن كونها مدركة بواسطتنا . وتبعاً لهذه الفكرة التي كونتها عن الحقيقة ، اضطرت إلى إنكار الوجود الحقيقي للأشياء المحسوسة . ومعنى ذلك أن مبادئك نفسها ، هي التي انتهت بك إلى الشك . أما أنا ، فلم أقل أبداً ولم أظن مطلقاً أن حقيقة الأشياء المحسوسة من الممكن أن نعرفها على هذا النحو . فمن الواضح أن الأشياء المحسوسة بالنسبة إلى ، وتبعاً للحجج التي سقتها لك ، وسلمت أنت بها ، لا وجود لها إلا في العقل أو النفس .

اللامادية عند باركلي تبدو أمامنا على أنها مذهب روحى دينى أكثر منها مذهب مثالى فى نظرية المعرفة . وفى هذه النظرة الروحية إلى الكون والمادة ، استحالت الأشياء المادية - بعد أن جردت من وجودها الجوهرى الكثيف المقوم للصفات - إلى صور مدركة شفافة حاضرة أمام الذات ، على نحو تعكس معه فى غلايتها الرقيقة وجود الله وتكشف عن عنايته الدائمة بالكون . « فالله خير حافظاً وهو أرحم الراحمين » .

لكن باركلي مع ذلك مسئول أمام الإنسانية عن تأويل مذهبه تأويلاً مثالياً . فاهتمامه بالمعرفة الحسية على حساب المعرفة العقلية فى الإدراك أحال الشيء المدرك إلى مجرد تأثيرات ذاتية وترك الناس فى شك من أقواله فى واقعية الأشياء . ثم إن اعتراف باركلي بواقعية الأشياء ، ألا يحمل معه بذور الشك حول صدق مبدئه القائل بأن الإدراك ذاتى كله ؟ يبدو أن الإدراك ليس ذاتياً كله ، بدليل قول باركلي نفسه فى أن الأشياء « معطاة » أمام الشخص المدرك ، ويلتقى بها أمامه فى لحظة الإدراك ( وهو قول شديد الشبه بأقوال هوسرل فى الإدراك ) . حقاً ، إن باركلي جعل الله أو العقل اللامتناهى هو المصدر الوحيد لهذا « العطاء » فى الإدراك . ولكن أيا كان مصدره ، فإن هذا من شأنه أن يؤدى إلى أن الإدراك ليس ذاتياً كله ، كما ذهب باركلي . ثم هب بعد ذلك إلى أن الإدراك ذاتى كله ، فما علاقة الإدراك بالوجود ؟ وإلى أى حد نستطيع أن نزعم أن الإدراك ما دام ذاتياً فالوجود هو الآخر لا بد أن يكون ذاتياً ؟ من الأوفق أن نفرق بين الإدراك والوجود ، كما فعلت المدرسة الواقعية الجديدة ( النيور ياليزم ) ، لأننا نشعر أثناء فعل الإدراك - حتى لو سلمنا بأنه ذاتى كله - بأن جزءاً كبيراً أو صغيراً من وجود الشيء يقاومنا ، ويفرض نفسه علينا ، وذلك لأنه يتبع دائرة خاصة

فالبحث عن الطريقة التي توصلني إلى  
هذا الاعتقاد لا يعنيني .

فيلونوس : ولكننا لسنا جميعاً متفقين تماماً حول  
ماهية هذا الإيمان . فالفلاسفة مثلاً ،  
على الرغم من أنهم يسلمون بأن الله  
يدرك الأشياء الجسمانية المادية ، إلا أنهم  
يقولون إن لهذه الأشياء وجوداً مطلقاً ،  
مستقلاً عن إدراك أي عقل . وبالإضافة  
إلى هذا ، أليس الفارق واضحاً بين أن  
أقول : إن هناك إلهاً قادراً على إدراك  
جميع الأشياء ، وبين أن أقول : إن  
الأشياء المحسوسة لها وجود حقيقي ،  
وإذا كانت كذلك ، فلا بد أن تكون  
مدركة بواسطة عقل لامتناه ، ولذلك ،  
فإن هناك عقلاً لامتناهياً أو إلهاً ؟ فهذا  
القول الثاني يمدنا ببرهان مباشر ، قائم  
على أساس واضح ، على وجود الله .  
وهو قول يختلف عما قدمه لنا الفلاسفة  
ورجال الدين ، من خلال مناقشاتهم العديدة ،  
كدليل على وجود الله ، عندما اتخذوا  
نقطة بدتهم في هذا من مجال المخلوقات  
وفائدتها ، ثم رتبوا على هذا ضرورة  
وجود صانع أو إله خالق لهذا الجمال .

ولكني لا أستخلص من هذا أنه لا وجود  
حقيقي لهذه الأشياء المحسوسة . إذ أني  
أسلم بأن لها وجوداً لا يتوقف على  
تفكيرى ، ومستقلاً عن كونها مدركة  
بواسطتى . وأقول إنه لا بد من وجود  
عقل آخر تقوم فيه هذه الأشياء . وعلى  
ذلك ، فكما أني على يقين من أن دنيا  
الأشياء المحسوسة لها وجود حقيقي ،  
كذلك فاني على يقين من وجود عقل  
لانهائي محيط يحتوي هذه الأشياء المحسوسة  
كلها ويضمها ويحفظها .

هيلاس : ما تقوله هذا ليس شيئاً مختلفاً عما اعتقده  
أنا ويعتقده جميع المسيحيين ، لا بل  
وعما يعتقده سائر البشر الذين يقرون  
بوجود إله عليم محيط بكل شيء .

فيلونوس : لا . بل هناك فارق بيننا . فالناس جميعاً  
يعتقدون بأن الله هو الذى يعرف ويدرك  
الأشياء لأنهم يعتقدون بوجود الله . أما  
أنا ، فعلى العكس من ذلك ، أبرهن  
مباشرة على وجود الله ابتداء من القضية  
التي تقول إن جميع الأشياء المحسوسة  
يجب أن تكون مدركة به .

هيلاس : ولكن ما دمنا جميعاً نؤمن بهذا ،



# فتوح مصر لابن عبد الحكيم

بقلم

الدكتور إبراهيم أحمد العدوي

أستاذ التاريخ المساعد بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

## ابن عبد الحكيم وأسرته

ينتسب المؤرخ ابن عبد الحكيم إلى إحدى الأسر العربية التي جاءت إلى مصر في القرن الأول الهجري السابع الميلادي ، ونزلت في بلدة الحقل بالقرب من أيله ( العقبة ) . وفي القرن الثاني للهجرة انتقل أفراد هذه الأسرة إلى الفسطاط التي صارت بعد الفتح الإسلامي لمصر ، عاصمة البلاد وقلبها النابض في شتى الميادين الثقافية والسياسية . وأسهم أبناء هذه الأسرة في خدمة وطنهم حيث اشتغلوا بالدراسات الدينية كما تولوا المناصب الكبرى في البلاد ، وقاموا بدور هام في توجيه أحداثها السياسية كذلك .

وتجمع المجد العلمي والسياسي لهذه الأسرة على عهد والد المؤرخ ابن عبد الحكيم وهو عبد الله بن عبد الحكيم . وبذلك أتت لهذا المؤرخ فرصة فريدة درس فيها عن كتب أحوال وطنه وجيرانه في الميدانين الفكري والسياسي ، ثم سجل نتائج دراساته وأبحاثه في كتابه الوحيد « فتوح مصر والمغرب » . إذ ولد ابن عبد الحكيم سنة ١٨٧ هـ - ٨٠٣ م ، وكان والده يشغل إذ ذاك منصب « صاحب المسائل » ، وهي وظيفة

لا يناها إلا العلماء الأمناء ، لأن القائم بها يضطلع بمهمة التحري عن الشهود الذين يترددون على مجالس القضاء ، والسؤال عن نزاهتهم ، ضماناً لسير العدالة .

وعندما بلغ ابن عبد الحكيم الثانية عشرة من عمره شاهد مجيء الإمام الشافعي إلى مصر ( ١٩٩ هـ ) ، ونزوله ضيفاً على والده الذي اشتهر بالكرم والحفاوة بالعلماء . وهيات هذه المناسبة الطيبة سبيلاً عظيماً أمام ابن عبد الحكيم ليستفيد من الحركة الفكرية المباركة التي أشعل الشافعي جذوتها في مصر . ولم تلبث الأحداث أن فتحت سبلاً أخرى عديدة للمعرفة أمام هذا المؤرخ المشيئ حين تولى والده - بعد خمسة سنوات من مجيء الشافعي لمصر - رئاسة جماعة المالكية ، وهي أعظم الطوائف في مصر وعند جيرانها في بلاد المغرب ، إذ جاء علماء المغرب والأندلس إلى هذا العالم الكبير يدرسون على يديه مذهب مالك ، والتفوا بالتالي في منزل أستاذهم بابتنه المؤرخ ، وزودوه بالأخبار العديدة عن أوطانهم وأحوالها .

ووجد ابن عبد الحكيم في إخوته الكبار ، وكانوا ثلاثة من أعظم علماء مصر وفقهائها الأجلاء ، أساتذة له أيضاً ، ونال على أيديهم قدراً واسعاً من ثقافته وخبرته

الحياة . فكان أخوه الأكبر ، واسمه عبد الحكم ،  
فقيهاً على مذهب مالك ، ومن المشهود لهم بالتقى وجودة  
الخط . والأخ الثاني ، واسمه سعد ، فقد ذاع صيته  
في شتى أرجاء مصر والمغرب بسبب علمه الغزير .  
ورحل إليه الطلاب من كل مكان لينهلوا من مورده  
الفياض . واشتهر الأخ الثالث . واسمه محمد . نجبه  
للحديث وروايته . ونبع في ذلك حتى آلت رئاسة  
المالكية في مصر إليه بعد وفاة والده عبد الله .

وإذا كان المؤرخ ابن عبد الحكم قد استفاد من  
نشاط أسرته العلمي . وشاركها حلول الحياة فإنه قاسمها  
كذلك من الحياة ، وناله قدر بالغ من الأذى الذي  
حل بأفرادها بسبب اشتغالهم بالشئون السياسية في البلاد .  
وشاهد ابن عبد الحكم أولى النكبات التي حلت بأسرته  
وهو في السابعة والعشرين من عمره . إذ اعترض  
جماعة من كبار أهل مصر على تعيين الخليفة المأمون  
العباسي لأخيه المعتصم حاكماً على بلادهم ، وكتبوا إلى  
الخليفة بذلك . وعندما جاء المعتصم إلى مصر ألقى  
القبض على نفر من كبار أهل مصر ومن بينهم عبد الله  
ابن عبد الحكم . وعلى الرغم من عدم ثبوت أية تهمة  
بهذا الرجل الفاضل إلا أنه ظل سجيناً حتى لقي حتفه  
سنة ٢١٤ هـ - ٨٢٩ م . وتركت هذه المأساة أثراً  
عميقاً في نفس الابن الشاب ، وجعلته يكره السياسة  
والاشتغال بها وينصرف بالتالي إلى العمل في ميدان  
التاريخ .

وتتابعت المآسى بعد ذلك أمام ابن عبد الحكم ، فلم  
يكد يمضي على وفاة والده ثلاثة عشر عاماً حتى حلت  
بإخوته نكبة قاسية بسبب مشكلة خلق القرآن ، التي  
أثارها جماعة المعتزلة أيام الخليفة المأمون العباسي .  
إذ تعصب الخليفة لرأى المعتزلة القائل بمبدأ خلق  
القرآن ، والذي يخالف رأى أهل السنة القائلين ، بأزليته  
وأمر بأن يمتحن الناس في مصر ، وألا يؤذن لأحد في  
فتوى أو شهادة إلا إذا أقر بخلق القرآن . واشتدت هذه

المشكلة في مصر حين ولى المعتصم الخلافة بعد المأمون .  
فبعث الخليفة الجديد إلى قاضي مصر وهو محمد بن  
أبي الليث بامتحان الناس في القول بخلق القرآن ، ومعاقبة  
المعارضين منهم . وأصاب إخوة ابن عبد الحكم الكثير  
من الأذى في هذه « المحنة » لأنهم من رؤساء المالكية  
وبالتالي من أنصار السنة الذين لا يقرون القول بخلق  
القرآن . فأمر القاضي بضرب أكبر أفراد هذه الأسرة  
وهو عبد الحكم . ثم بعث به إلى الخلافة لتتولى امتحانه  
بنفسها بعد أن أصر على رفض القول بخلق القرآن .  
وكما أمر بأن يطاف بالابن الثاني . وهو محمد في شوارع  
الفسطاط . وعمامة مدلاة في رقبتة . ويصبح معلناً القول  
بخلق القرآن ، إمعاناً في التشهير به .

وقبل أن يفیق المؤرخ ابن عبد الحكم من هول  
ما حدث لإخوته ، وقعت الكارثة الكبرى والأخيرة  
التي تعرضت لها أسرته المنكوبة ، ذلك أن الخلافة  
بعثت بعاملها إلى مصر لتتحري عن أموال أحد الثائرين  
عليها ، واسمه ابن الجروى ، بعد أن ألفت عليه  
القبض في تلك البلاد . وترامت الشائعات بأن ابن الجروى  
أخفى شطراً كبيراً من أمواله عند أسرة ابن عبد الحكم  
ولذا أمرت السلطات بالقبض على أفراد هذه الأسرة  
ومن بينهم المؤرخ ابن عبد الحكم نفسه ، وعقدت  
لحاكمتهم جلسة تولى النظر فيها القاضي ابن أبي الليث  
الذي سبق أن شتهر بهم في محنة خلق القرآن . وعرفت  
هذه الدعوى باسم « قضية بني عبد الحكم » بسبب الأحكام  
القاسية التي نزلت بهم ، إذ حكم ابن أبي الليث على  
أبناء هذه الأسرة بغرامة مقدارها مليون ونصف مليون  
دينار تقريباً ( ١,٤٠٤,٠٠٠ دينار ) . وتبع ذلك اتخاذ  
الاجراءات القضائية لتحصيل تلك الغرامة الباهظة من  
حيث مصادر أموالهم وممتلكات بني عبد الحكم ، كما زج  
بهم في السجون . ومات أكبر أفراد الأسرة ، وهو  
عبد الحكم في السجن .



وبعد ثلاثة أشهر من تلك المحاكمة الباغية اتضحت براءة أفراد أسرة ابن عبد الحكم<sup>١</sup>، ولذا أمرت الخلافة بإلقاء القبض على القاضي ابن أبي الليث ومحاكمته لأنه لم يلتزم الدانة في تحرياته وحكمه . وفي نفس الوقت تم الإفراج عن أبناء عبد الحكم وأعيدت لهم ممتلكاتهم . وآثر أولئك الأبناء الابتعاد عن الحياة العامة حتى لا يتعرضوا لمتابع أخرى جديدة :

ولكن شاءت المقادير أن تحفظ لتلك الأسرة ذكراها ، وتروى للأجيال المتعاقبة على مرّ القرون تفانيها في خدمة الدراسات الاسلامية عن طريق العمل القريد الذي نهض به المؤرخ ابن عبد الحكم . إذ جاء تدوينه لتاريخ مصر في المرحلة الأولى من حياتها في ظل الاسلام ثمرة ناضجة من الثمار الشبية التي قدمها أبناء أسرة بنى عبد الحكم من أجل خدمة وطنهم . واعترف الناس بما ناله هذا العالم من سبق المظفر على سائر إخوته في ميدان الدراسات الإسلامية ، وصاروا يقبونه من دونهم جميعاً ، ليس باسمه الأول وهو عبد الرحمن ، ولكن باسم « ابن عبد الحكم » كما هو وحده الحافظ الأمين على تراث أسرته العلمي والاجتماعي .

### المنهج التاريخي لكتاب فتوح مصر :

جاء تدوين ابن عبد الحكم لكتابه « فتوح مصر والمغرب » في فترة من أهم فترات اليقظة الفكرية ليس في تاريخ الحضارة العربية الاسلامية فحسب ، بل وفي تاريخ الفكر والثقافة في العالم كذلك . وتجلت مظاهر هذه اليقظة الفكرية الاسلامية في حركة الترجمة والتأليف التي سادت أرجاء الدولة الاسلامية في العصر العباسي الأول . وأسهمت مصر عقب الفتح الاسلامي في هذه الحركة الثقافية ، وعملت على

توسيع نطاقها ، وفتح أبواب جديدة أمام العاملين فيها .

وغاب على هذه الدراسات المبكرة في مصر طابع التاريخ ، إذ انتشر في البلاد عقب الفتح الاسلامي طبقة من الناس اهتموا بالقصص الديني ، وتخصصوا في جمع أخبارها وعرض مادتها عرضاً طيباً . وجرى العرف على تسمية هذا النفر من الناس الذين عنوا بجمع الأخبار الشائقة باسم « القصاص » ، وأحياناً اسم الرواة والإخباريين . وكانت العادة إذ ذاك هي جلوس القاص في المسجد وحوله الناس ، ويقص عليهم حكايات وأحاديث تدور حول شخصية النبي وأبطال الإسلام ، وعن الأنبياء الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم ، متبعاً في ذلك أسلوب الترغيب والترهيب .

واضطلعت القصة التاريخية منذ ذلك الوقت بدور هام في تدعيم أركان الحياة الثقافية بمصر ، ونشر الوعي بين أهلها . ذلك أن القاص اتخذ من تاريخ مصر القديم ، ولا سيما ما ورد منه في القرآن الكريم مادة له ، كما استمد من أخبار القبائل العربية التي نزلت البلاد حقائق تساعده على تحقيق أهدافه الثقافية . ووجدت هذه القصص وما تضمنته من معلومات تاريخية قيمة طريقها إلى ابن عبد الحكم بفضل سلسلة من العاملين في ميدان الدراسات التاريخية بمصر ، وصاروا يمثلون الأساتذة الأول لابن عبد الحكم ، وشيوخ الرواة الذين استقى منهم شطراً عظيماً من مادته العلمية القيمة .

وكان من أقوى شخصيات مدرسة التاريخ في مصر ، ويمثل الأستاذ الأول لابن عبد الحكم هو « يزيد بن أبي حبيب » (ت ١٢٨هـ - ٧٤٦م) . فكان هذا العالم على دراية دقيقة بأحداث فتوح مصر وما ساد البلاد بعد ذلك من فتن داخلية ، ونقل عنه الرواة

الكثير من الأخبار ، والتي وصلت أخيراً إلى ابن عبد الحكم . وإلى جانب هذا العالم تتلمذ ابن عبد الحكم على شخصية أخرى عظيمة هو عبد الله ابن لهيعة (ت ١٧٤ هـ - ٧٨٧ م) . فبلغ من شغف ابن لهيعة بجمع أخبار مصر ، أنه « جعل له خريطة معلقة في عنقه ، وكان يدور بمصر «الفسطاط» ، فكلما قدم قوم كان يدور عليهم فكان إذا رأى شيخاً سأله : من لقيت ؟ ، وعنم كتبت ؟ » . وأثر عن ابن لهيعة امتلاكه عدة كتب مخطوطة ، وأنه كان يتابع التدوين لكل ما يروى إليه أو يجمعه من أحاديث . ووجدت هذه الكنوز سبيلها إلى ابن عبد الحكم ونقل عنها الكثير قبل أن تمتد إليها يد الفناء والزوال .

وعاش أيام ابن لهيعة عالم مصرى آخر نقل عنه ابن عبد الحكم كثيراً ، وهو الليث بن سعد الذى ولد بقرية قلقشندة ( من قرى القليوبية ) سنة ٥٩٤ - ٧١٣ م . واشتهر الليث بعلمه الغزير ، حيث أجاد القرآن والنحو والحديث والشعر ، وذلك فضلاً عن علمه الواسع بالنواحي الخاصة بتاريخ مصر ، وما يتعلق منها بأحداث الفتح الإسلامى وكبار الموظفين فيها . وتناقل الخلف عن السلف المادة التاريخية الهائلة التى جمعها الليث عن وطنه مصر ، حتى وصلت إلى أيدي ابن عبد الحكم ، ووجد فيها كنزاً ثميناً أتاح له تدوين الأحداث المبكرة للفتح العربى للبلاد .

وإلى جانب هؤلاء الأساتذة الأول عاصر ابن عبد الحكم نفراً آخر من العلماء المصريين الذين تركوا أعظم الأثر فى دراساته التاريخية . ومن هؤلاء عثمان ابن صالح ( ٢١٩ هـ - ٨٣٥ م ) . وتجلت شهرة هذا العالم فى قدرته الخارقة للعادة على حفظ تاريخ مصر المبكر ، على عهد كل من عمرو بن العاص ، وخلفه فى مصر ، وهو عبدالله بن أبى سرح . فصار حجة فى تاريخ النوبة وفتح المسلمين لها ولجأ إليه ولادة مصر لاستشارته فى كثير من الأمور المتعلقة بتلك النواحي .

وأفاد ابن عبد الحكم فائدة كبرى من أستاذه عثمان بن صالح ، وخاصة فيما دونه عن جيران مصر ، وصار الفصل الذى كتبه ابن عبد الحكم عن بلاد النوبة نقلاً عن هذا العالم ، مرجعاً أساسياً للباحثين فى تاريخ العلاقات المصرية السودانية فى العصور الوسطى .

وهناك عالم آخر عاصر ابن عبد الحكم ، وترك له كنوزاً قيمة من الدراسات التاريخية عن مصر ، وهو يحيى بن بكير (ت ٢٣١ هـ - ٨٤٦ م) . وكان ابن بكير يتفوق على أقرانه بحرصه على تسجيل كل ما يصل إليه من معلومات أو روايات ، وقد جمع منها قدراً عظيماً أشار إليها ابن عبد الحكم ، مبيناً صراحة أنه قرأ بعض الكتب التى وضعها ابن بكير ، وراجع ما جاء فيها من رواية أو إسناد ، كما ذكر أن ابن بكير نفسه اعطاه تلك الكتب ، وسمح له أن ينقل منها ما يريد وبذلك لم يكذب ابن عبد الحكم يشب عن الطوق

ويتجه إلى دراسة التاريخ فى أواخر النصف الثانى من القرن الثانى الهجرى ، حتى وجد فى وطنه مصر مجموعة هائلة من المادة التاريخية ، اشتملت على عدد كبير من القصص الشائع والأساطير فضلاً عن الروايات المختلفة الألوان ، بعضها مكتوب والبعض الآخر ، وهو الغالب شفوى ، حيث تناقلته الأجيال تلو الأجيال . وبمطلع القرن الثالث الهجرى / التاسع الميلادى تطلب الأمر تدوين تلك الروايات تدويناً منظماً ، لأن الاعتماد على الذاكرة وحدها صار أمراً مستحيلاً ، ولأن بعض الروايات المزيفة بدأت تأخذ طريقها إلى الوجود ، بسبب الفتن العديدة التى امتلأت بها أرجاء البلاد العربية ، ومحاوله الأحزاب المتنافسة دس أحاديث أو أقوال متأثرة تضمن لها تحقيق مآربها . ولذا كان لا بد من تجريد الروايات الصادقة من برائن هذه الخشود الهائلة من الأخبار ، وعرضها بما يكفل الاستفادة منها .

وساعد كذلك على تطور حركة تدوين التاريخ فى القرن الثالث الهجرى رغبة السلطات الرسمية فى تدعيم

النظام المالى فى الدولة ، لأن الخراج الذى كانت تؤديه البلاد التى فتحها المسلمون اختلف من مكان إلى آخر حسب فتحها صلحاً أو عنوة أو بعهد، وتبعاً للأحداث السياسية والاجتماعية التى سادت تلك البلاد أثناء الفتح. ولما كان الزمن قد بعد فى القرن الثالث الهجرى بأحداث الفتح ، وصارت ذاكرة الرواة لا تستطيع أن تعى ملابسات الفتوح، فإن الأمر بات يتطلب التدوين، حتى لا يثار خلاف حول جباية الخراج من البلاد المفتوحة . ولذلك حان الوقت فى القرن الثالث الهجرى لكتابة التاريخ بطريقة منظمة ، مؤسسة على القصص والروايات والأخبار ، ووفق الأغراض التى استهدفها مؤرخو هذا القرن .

وكان هدف ابن عبد الحكم تجريد الأخبار المتعلقة بمصر ، وإفرادها بالأليف حتى يكون كتابه الحجة التى يرجع إليها المعاصرون له ، ومن يأتى بعدهم من الباحثين فى تاريخ مصر . ولم تكن مهمة هذا المؤرخ سهلة ميسورة بسبب كثرة الأقوال والروايات فى مصر ، سواء عن طريق القصص الذين امتلأت بهم المساجد، أو الرواة الذين وفد إليهم الناس لسماع الأحاديث ، أو المخطوطات التى دأب نفر من الباحثين على تدوينها طوال النصف الأخير من القرن الثانى ومطلع القرن الثالث الهجرى . ولكن هذا المؤرخ تدرع بالصبر وتسلىح بالعمل المتواصل لدراسة تاريخ مصر قبل الإسلام ، ثم دراسة الفتح الإسلامى لها ، وبيان علاقتها بجزيرتها فى ظل الحكم الإسلامى ، وتتبع التطورات التى شاهدها وطنه فى ظل العهد الإسلامى الجديد ، سواء فى نواحي الإدارة والسياسة ، حتى انتهى فى سرد بعض الحقائق التاريخية إلى سنة ٢٤٦هـ - ٨٦٠م . أى قبل وفاته بعشرة أعوام تقريباً .

وكان المنهج الذى سار عليه ابن عبد الحكم فى تأليفه هو المنهج العام الذى اتبعه المعاصرون له من مؤرخى القرن الثالث الهجرى ، وهو المعروف بطريقة

الإسناد التى جرى رواة الحديث على اتباعها . فكانت كل حادثة تروى بألفاظ شاهد عيان أو معاصر ، ثم تصل فى النهاية إلى الراوية النهائى أو المؤلف عن طريق سلسلة من الرواة ( أو الإسناد ) . وأدى الإسناد إلى نظام الدقة التامة فى تدوين التاريخ الإسلامى ، ولا سيما من حيث الاصرار على تأريخ الحوادث وإرجاعها إلى الشهر ، بل وإلى اليوم . ثم إن طريقة الإسناد لم تكن عملاً هيناً ، وإنما سببت للقائمين بها متاعب لانهاية لها . إذ أن الأبحاث التى قام بها المؤرخ لتوثيق كل راوٍ تطلب جهداً عظيماً ، وصارت صحة الأخبار المروية تتوقف على اتصال سلسلة الإسناد ، والثقة فى أمانة كل راوية ، أكثر من توقفها على الفحص النقدى للخبر نفسه . وحرص ابن عبد الحكم على الدقة فى تحرى أسانيدہ ، ولا سيما أنه كان هو نفسه محدثاً غلبت عليه طريقة المحدثين من حيث القدرة على تتبع الرواة المشهود لهم بالأمانة . وإذا أحس هذا المؤرخ بأن هناك شك فى إحدى الروايات فإنه أعاد ذكرها ، من حيث بيان سلسلة الإسناد لكل مظهر من مظاهر تلك الرواية ، وذلك رغبة منه فى تحرى الأمانة العلمية المطلقة فى دراساته . ومع ذلك ظلت نظرية نقد الرواية التاريخية نفسها أمراً لا يعرفه ابن عبد الحكم ، كما لا يعرفه معاصروه من مؤرخى القرن الثالث الهجرى . وهناك ناحية أخرى نجح فيها ابن عبد الحكم ، كما أجاد استخدامها كذلك كل مؤرخى القرن الثالث الهجرى ، وهى إعادة أواخر المودة والألفة بين مادة التاريخ وميدان جمع الأحاديث النبوية وتبويبها . ذلك أن مؤرخى السيرة منذ فصلوا التاريخ عن الحدث ، وصاروا يعملون على جمع الحوادث والأخبار ، وهم موضع نقد رجال الدين ، الذين أطلقوا عليهم اسم « الاخباريين » للفرقة بينهم وبين المحدثين . غير أن ابن عبد الحكم استطاع ، كما فعل معاصروه من

## المادة التاريخية وتبويبها :

وإذا كان ابن عبدالحكم قد ضمن لنفسه الوقوف على قدم المساواة مع كبار المؤرخين المعاصرين له من أبناء القرن الثالث الهجري ، فإنه انفرد بميزات خاصة به في عرضه لما نجح لديه من مادة تاريخية وفي طريقة تبويبها كذلك . فالثابت أن مؤلفات المعاصرين له من مؤرخي القرن الثالث الهجري ظلت - على الرغم من أهميتها العظمى - تفتقر إلى التنسيق أو التيبوب الذي يعين القارئ على تتبع موضوع واحد تبعاً منطقياً سليماً ، والخروج بنتائج واضحة محددة المعالم عن ذلك الموضوع الذي يريد دراسته . ذلك أن حرص مؤرخي القرن الثالث الهجري على جمع كل ما يصل إليهم من مختلف الروايات عن شتى المواضيع جعلهم أصحاب ملكات عالية من حيث إدراك الجزئيات إدراكاً دقيقاً ، ولكن دون أن يقدرُوا على ربط الحوادث برباط جامع . وصار على الباحث في هذه المؤلفات أن يتذرع بالصبر وهو يطالع الروايات العديدة المتشابهة في المعنى والمختلفة من حيث رواياتها وأن يطوى الصفحات تلوا الصفحات حتى يستطيع أن يتابع ربط الأحداث التي يحاول دراستها .

وانفرد ابن عبدالحكم من بين مؤرخي القرن الثالث الهجري بمحاولة تجنيب الباحث التخبط في تيه الصفحات العديدة ، وماتحتويه من كل شاردة ووردة ، وقدم روايته في موضوع خاص ، بلغة البحث العلمي في الوقت الحاضر . فجمع الروايات المتعلقة بتاريخ مصر في كتاب سماه «فتوح مصر» ، مستهدفاً بيان الدور الذي قام به العرب المسلمون في نشر الدين الإسلامي بتلك البلاد ، وما جاورها من الأقطار ، وليكون هذا البحث هادياً لمواطنيه لمعرفة الحقائق المتعلقة بوطنهم ، وسط التيارات العديدة والمتعارضة من

أهوجين ان يعيد تيار التاريخ وتيسار الحديث إلى الالتقاء مرة ثانية . وحالف التوفيق ابن عبد الحكم لأنه محدث بارع ، ومن بيت أشهر كل أبنائه بالفقه والإجادة في جمع الحديث ، وصار بالتالي حجة في دينه ، وموضع ثقة الجميع . ولذا استطاع هذا المؤرخ المصري ، بفضل ما توافر له من خصال الدين والدنيا أن يرفع من شأن التاريخ وشأن المشتغلين به كذلك .

واستطاع ابن عبد الحكم أيضاً بفضل لإجادته للمنهج التاريخي العام الذي اتبعه كل المعاصرين له من المشتغلين بالتاريخ أن يضمن لمؤلفه الاحترام ، وأن يصبح مرجعاً لا يستغنى عنه أحد من الراغبين في الدراسات العلمية المتعلقة بالمرحلة المبكرة من انتشار الاسلام . وفي نفس الوقت ضمن ابن عبد الحكم لاسمه أن يقف على رأس قائمة المعاصرين له من كبار المؤرخين ، والذين كرسوا كل وقتهم وحياتهم لهذا اللون من الدراسات الإسلامية . فقد عاصر ابن عبد الحكم نفر من كبار المؤرخين منهم الطبري ، صاحب كتاب «تاريخ الرسل والملوك» ، وهو المرجع الوافي الذي ازال إلى اليوم نبراساً يهدي الباحثين في أحداث العالم الإسلامي وتفهم أصوله ، وشتى التيارات التي امتلأت بها بلدانه . وعاصر ابن عبد الحكم أيضاً المؤرخ المشهور «البلاذري» ، صاحب كتاب «فتوح البلدان» ، والذي أورد فيه فصولاً تضم تبعاً دقيقاً للأقاليم التي فتحها المسلمون ، وذلك استناداً إلى روايات مجموعة من علماء كل إقليم ، ممن التقى بهم البلاذري في زيارته لأوطانهم . وثالث المعاصرين لابن عبد الحكم من كبار المؤرخين هو «ابن قتيبة» صاحب كتاب «الإمامة والسياسة» ، وهو عبارة عن تاريخ للدولة الإسلامية منذ وفاة الرسول الكريم إلى وفاة الخليفة هارون الرشيد .



أقوال القصاص وغيرهم من العلماء الذين انتشروا في المساجد والمحافل .

ويعتبر ابن عبد الحكم : لك من طليعة المجددين في كتابة التاريخ في القرن الثالث الهجري ، إذ جمع بين طريقة الإسناد الشائعة في المنهج العام لدى مؤرخي هذا القرن ولكن خلفهم من حيث موضوع الدراسة وتبويب مادته العلمية كذلك . أما من حيث موضوع الدراسة فإنه ابتعد عن طريقة الحوايات ، وهي ذكر السنة ثم سرد الروايات المتعلقة بشئ الأحداث التي وقعت في تلك السنة ، وفي مختلف بلاد العالم الإسلامي دون اعتبار لوحدة في الموضوع . وإنما جعل ابن عبد الحكم دراسة مصر في أيامها الأولى من العهد الإسلامي موضوعاً خاصاً له ، وأخذ يستعرض الحقائق العلمية مما يكفل له إعطاء صورة واضحة المعالم عن وطنه ، ويمكن الباحث أو القارئ لكتابه من متابعته دون شطط أو ملل . واستهدف هذا المؤرخ بجمعه للمادة التاريخية المتعلقة بوطنه في هذه الحقبة من تاريخه المحيد بيان الدور الذي قامت به مصر في خدمة الإسلام وإقرار دعائمها ، ونشر هذا الدين الحنيف كذلك في سائر الأقطار المجاورة لمصر ، وخاصة في شمال إفريقيا والسودان .

وابتكر ابن عبد الحكم طريقة جديدة في معالجة المادة التاريخية التي تناولها بالدراسة في مؤلفه ، وهو الأمر الذي كان له أكبر الأثر في تدوين التاريخ الإسلامي في مصر وغيرها من البلاد فيما بعد . إذ قسم موضوعه إلى سبعة أقسام ، وأدرج تحت كل قسم منها المادة الخاصة بتاريخ مصر منذ أقدم العصور إلى أن وصل إلى سنة ٢٤٦ هـ ، أي قبل وفاته بعشر سنوات . فذكر في القسم الأول فضائل مصر وتاريخها القديم على ضوء القصص الذي رواه القدامى والمعاصرون له من الشخصيات العربية . ثم انتقل إلى القسم الثاني

الذي عالج فيه فتح العرب لمصر . أما القسم الثالث فاقتمر على الخطط التي شيدها العرب في مصر ، وتناول في القسم الرابع الإدارة العربية في مصر على عهد عمرو بن العاص وخلفه ابن أبي سرح ، وكيف أن مصر صارت على عهدهما قاعدة لنشر الإسلام والحضارة العربية في شمال إفريقيا والأندلس وبلاد النوبة ، وأفرد ابن عبد الحكم لهذه الناحية الأخيرة القسم الخامس من كتابه . أما القسم السادس فخصه لقضاة مصر منذ الفتح الإسلامي إلى سنة ٢٤٦ هـ ، وذكر أكبر القضايا التي نظروها وأهم الأحكام التي أصدروها . وفي القسم السابع والأخير روى ابن عبد الحكم الأحاديث التي حفظها الصحابة الذين جاءوا إلى مصر ، وبيان أهمية تلك الأحاديث وخاصيتها .

ولم تقتصر الجيدة التي اتصف بها كتاب ابن عبد الحكم على تبويب المادة التاريخية فحسب وإنما في طريقة معالجتها كذلك . فاتبعت كل فصل من فصول الكتاب بوجهة نظر مبتكرة وجهد فريد في استخلاص الحقائق . فنظر ابن عبد الحكم في القسم الأول إلى تاريخ وطنه مصر من زاوية جديدة لم يسبقه إليها أحد من معاصريه ، وهي ربط حاضر مصر المشرق في ظل الإسلام بماضي هذه البلاد المحيد قبل الإسلام . فقد طالعت أعين ابن عبد الحكم ومعاصريه من أبناء الجيل العربي الناشئ ، مصر المحبوبة بآثارها العظيمة التي غالبت الزمن ، وذكرها الطيب الذي جاء في القرآن الكريم . ولذا أقدم ابن عبد الحكم على معالجة تاريخ مصر القديم وفق منهج يستهدف بيان ما اختص به وطنه من مركز ممتاز بين بلاد العالم القديم ، وما قدمه وطنه من خدمات أيضاً للحضارة الإنسانية .

ولم تكن مهمة ابن عبد الحكم سهلة ميسورة في سرد هذه المرحلة من تاريخ مصر بسبب افتقار الباحثين إذ ذاك في التاريخ القديم إلى الوسائل المطلوبة ، من

حيث الخبرة بالكشوف الأثرية . ولذا لم يكن عجيباً أن يلمس هذا المؤرخ الوطني سبيله إلى دراسة هذه الحقبة الخالدة من تاريخ مصر عن طريق القصص التي رددتها شفاه المعاصرين له ، والتي امتلأت بها مجالسهم الخاصة والعامة . ولا تنتقص هذه الظاهرة من جهود ابن عبدالحكم ، وإنما يكفيه فخراً أنه نجح بعمله في إثارة غريزة حب الاستطلاع عند مواطنيه للبحث في تاريخ وطنهم القديم ، وتلمس الروابط بين حاضرهم في ظل العهد الإسلامي المشرق وماضيهم التليد .

وتحري ابن عبد الحكم الأمانة قدر استطاعته في عرضه لما شاهده من أحداث مصر القديمة . فأشار إلى ما وجده فيها من آثار اشتملت على المقابر والمعابد والهياكل ، وهي التي نعتها جميعاً باسم « البرابي » ، وأشار إلى أن بعضها خُصص للعبادة والبعض الآخر لحماية البلاد . ولم يحاول ابن عبد الحكم إخفاء فشله في معرفة أصول بعض الآثار أو الوقوف على الغرض من قيامها ، ومن ذلك ما قاله في الأهرامات نفسها ، وهي من أعظم الآثار التي طالعت أنظار معاصريه ، إذ قال :

« ولم أجد عند أهل المعرفة من أهل مصر في الأهرام خبراً يثبت ، وفي ذلك يقول الشاعر :

حسرت عقول أولى النهى الأهرام

واستصغرت لعظيمها الأحلام

لمس مبنقة البناء شواهد

قصرت لغال دونهن سهام

لم أدر حين كبا التفكير دونها

واستوهمت لعجيبها الأوهام

أقبور أملاك الأعاجم هن أم

طلاسم رمل كن أم أعلام »

وفي نفس الوقت أجاد ابن عبد الحكم عرض أخبار مصر القديمة ، بحسب ما جاءت في القصص التاريخي ، بحيث صارت تكون مدخلاً طيباً لتاريخ مصر الإسلامية . وتجلت براعة هذا المؤرخ في تلك السبيل حين استهل عرضه لأحداث مصر القديمة بأقوال للرسول الكريم ، وسرد قصص كذلك تبين فضائل مصر وما اختصت به من مركز ممتاز وسط مجريات التاريخ العالمي القديم ، وخاصة علاقة مصر ببلاد العرب قبل الإسلام . فروى ابن عبد الحكم وصية للرسول الكريم يهيب فيها الصحابة بأهل مصر خيراً ، إذ قال (ص) لهم : « إذا افتتحتم مصر فاستوصوا بالقبط خيراً فإن لهم ذمة ورحماً » . وتابع ابن عبدالحكم شرح قول الرسول الكريم بتفسير صلة الرحم بين المصريين والعرب ، ذكراً قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام ، وزيارته لمصر وزواجه من إحدى بناتها وهي السيلة هاجر ، لأن زوجته الأولى ، وهي سارة لم تكن تنجب إذ ذاك . ثم دبت الغيرة في نفس سارة بعد أن ولدت هاجر المصرية سيدنا اسماعيل ، وهو الأمر الذي حمل سيدنا إبراهيم على الذهاب بهما إلى مكة .

واستطرد ابن عبدالحكم في عرض هذه القصة شارحاً تفجراً بثّر زمزم ، ثم مجئ قبيلة جرهم العربية إلى مكة ، وزواج اسماعيل منها ، وأنه أنجب اثني عشر ولداً ، هم آباء العرب المستعربة أي عرب الحجاز . وبذلك نجح هذا المؤرخ البارع في توضيح صلة القرابي بين المصريين والعرب قبل الإسلام ، وأنها ترجع إلى جذور بعيدة في التاريخ القديم . واختتم هذا العرض القيم بقول يدعم وجهة نظره ، حيث روى أن أبا هريرة دأب على تذكير العرب بهاجر المصرية قائلاً لهم : « فتلك أمكم يا بني ماء السماء - يريد العرب » .

وانتقل ابن عبد الحكم انتقالاً موفقاً من تاريخ مصر القديمة إلى ذكر تاريخها في ظل الإسلام ، وهو

ما تضمنته الفصل الثاني من كتابه . إذ جعل همزة الوصل بين هاتين المرحلتين حدثين عظيمين ، كشف كل منهما عن إدراك العرب لأهمية مصر ، وخبرتهم الواسعة بشئونها كذلك . أما الحدث الأول فهو مجيء عمرو بن العاص إلى مصر قبل ظهور الإسلام للمتاجرة فيها واتصاله بأهلها ، والحدث الثاني هو أن الرسول الكريم اختار مصر لتكون على رأس البلاد التي بعث إلى حكامها بكتبه يدعوهم فيها إلى الإسلام . وبدأ ابن عبدالحكم في هذا الفصل يتخلص رويداً رويداً من الاعتماد على القصص التاريخي ويقتصر على جمع الأخبار التاريخية وحدها ، وجعلها مدخلاً لدراساته القيمة عن الفتح العربي لمصر ، وانتشار الإسلام بها .

واختار ابن عبدالحكم بداية طيبة لدراسة الفتح العربي لمصر ، حيث اتخذ من شخصية عمرو بن العاص قطب الرحى في المفاوضات التي دارت من أجل إعداد الجيوش للمسير إلى مصر والقضاء على سلطان الروم بها . وجرت هذه المفاوضات في مؤتمر الجابية الحربي الذي عقده الخليفة عمر بن الخطاب في إقليم الشام لدراسة أحوال تلك البلاد بعد فتحها . فقد انتهز عمرو بن العاص انعقاد هذا المؤتمر ، وأخذ يوجه أنظار الخليفة إلى ضرورة فتح مصر ، ويبين له أهميتها بأسلوب الخبير بشئونها ، وأهلها ومواردها .

وأجاد ابن عبدالحكم تصوير هذه المفاوضات ، إذ قارن بين دراية عمرو بن العاص بأحوال مصر ، وإدراكه لأهميتها بالنسبة للفتوح العربية بالشام ، وبين افتقار الخليفة ومن معه من كبار الدولة للمعرفة الخاصة بهذا القطر . وأخيراً نجح عمرو بقوة حججه ، وما أظهره من خبرة واسعة في الحصول على إذن الخليفة بالمشير لفتح مصر . ثم تابع ابن عبدالحكم بعد ذلك عرض صورة للزحف الذي قام به عمرو بن العاص على مصر ، حيث سار من فلسطين إلى العريش ، ثم اتجه أخيراً إلى حصن بابلون وألقى عليه الحصار .

ودون ابن عبدالحكم أحداث حصار العرب لحصن بابلون في تفصيل ممتع يشهد باطلاعه الواسع ، وحرصه على تزويد القارئ بكل ما دار من مجريات الأمور بين العرب والروم وقواتهم المدافعة عن حصن بابلون . ذلك أن المقوقس حاكم مصر من قبل الروم ، وكان مقبلاً في الحصن ، حين أحس بإصرار العرب على متابعة الحصار ، رغب في مفاوضاتهم ، وبعث يطلب وفداً من العرب لتحقيق هذا الغرض . وأعد عمرو بن العاص وفداً جعل على رأسه عبادة ابن الصامت وكان أسود اللون . وقد أفرغ رئيس الوفد المقوقس ، وطلب تنحي عبادة وأن يتقدم شخص آخر من أعضاء الوفد لمفاوضته . ولكن الوفد العربي أبي الاستجابة لطلب المقوقس ، وأخبره أن عبادة وإن كان أسود ، إلا أنه أفضلهم ، والمتكلم الرسمي باسمهم ، وأن دينهم لا يفرق بين أسود أو غير أسود ، ولا فضل لأحد على آخر إلا بالقوى .

وكشف ابن عبدالحكم في عرضه للمفاوضات السالفة الذكر عن موضوع اقتصادي هام ، وهو شرح معنى « الجزية » باعتبارها نظاماً أساسياً من النظم التي وضعها الإسلام للمجتمعات الانسانية . فقد ذكر المفاوضات العرب للروم أنهم يعرضون عليهم ثلاث خصال ، هي الدخول في الإسلام ، أو دفع الجزية إذا رغبوا في البقاء على دينهم ، وإذا رفضوا الحصلتين السالفتين فلا مناص من القتال في سبيل نشر الإسلام . وشرح ابن عبدالحكم « الجزية » شرحاً طيباً ، كما جاء على لسان المفاوضين العرب ، حيث أوضحوا أن الجزية تجي في مقابل تولى المسلمين الدفاع عن غير المسلمين التابعين لهم ، وحماية أرواحهم وممتلكاتهم . ولما انتهت تلك المفاوضات إلى إصرار الروم على عدم دفع الجزية استأنف المسلمون القتال واستولوا على حصن بابلون . وهناك حقيقة أخرى هامة تجدر الإشارة إليها ، وهي أن ابن عبدالحكم قد أوضح - في صورة لم يسبقه إليها

غيره من المؤرخين - أن فتح مصر لم يكن إلا معارك بين العرب والروم ، وأن المصريين وقفوا منذ اللحظة الأولى موقف المرحب بالجيوش العربية ، ونظروا إليها نظرة المحرر لهم من ربة الروم واستعمارهم . فأشار إلى مساعدات المصريين للجيش العربي ، وخاصة بعد سقوط حصن بابلون ، وزحفه على الاسكندرية . التي كانت إذ ذاك عاصمة البلاد . إذ بادر أهل القرى والمدن التي مر بها الجند العرب إلى إمدادهم بالمؤن ، وتمهيد الطرق لهم ، وإصلاح الجسور التي خربها الروم أثناء تقهقرهم إلى الاسكندرية . وكان لهذه المساعدات أثرها في سرعة زحف عمرو بن العاص ، ووصوله إلى الاسكندرية واستيلائه عليها ، وطرده الروم نهائياً عن الديار المصرية .

وختم ابن عبد الحكم دراساته لأحداث الفتح العربي لمصر بحادثة طريقة تبين سعة اطلاعه ، واختياره الموفق للروايات التي اعتمد عليها في عرض المادة التاريخية . فذكر أن الخليفة عمر بن الخطاب ظل ساهراً يتابع بنفسه أبناء الفتح العربي ، وأن رسول عمرو بن العاص الذي جاء إلى الحجاز حاملاً بشرى الفتح بعد سقوط الاسكندرية وصل المدينة المنورة وقت الظهيرة . وآثر الانتظار في المسجد حتى يحين الوقت المناسب للذهاب إلى الخليفة . غير أن أخبار هذا الرسول بلغت عمر بن الخطاب . فاستدعاه فوراً ، وعتب عليه هذا التأخير في مقابلته . وأخبره أنه لا ينام من أجل خدمة رعاياه . وأن الواجب يحتم عليه المبادرة بإبلاغ ما لديه من أخبار هامة . ولا سيما فتح العرب لمصر .

ويعتبر القسم الثالث من كتاب « فتوح مصر » فناً جديداً في التاريخ ابتكره ابن عبد الحكم . ولم يسبقه إليه أي مؤرخ آخر من معاصريه . وهو فن « الخطط » ويقصد به تاريخ الأمصار أي المدن ، وبيان مالها من أثر في بناء الحضارة العربية . ونشر معالمها ومظاهرها واعتمد ابن عبد الحكم في معالجته لهذا الموضوع على

مشاهدته للأمصار في مصر وأهمها القسطنطينية التي غدت في سرعة ملحوظة مركزاً هاماً من مراكز العمران ، والنشاط العلمي والاقتصادي للحياة العربية الإسلامية الناشئة في الديار المصرية وجاراتها من بلاد شمال أفريقيا كذلك . وتعتبر المعلومات التي ذكرها هذا المؤرخ بخصوص هذا الموضوع ذات قيمة تاريخية كبرى ، لأنها تستند إلى مصدرين كل منهما وثيق الصلة بالقسطنطينية وتطورها . أما المصدر الأول فهو أسرة ابن عبد الحكم حيث حفظ الوالد والأخوة الكثير من أخبار القسطنطينية والتي تناقلوها بدورهم عن أجدادهم وكبار المعاصرين لهم . وأما المصدر الثاني فهو مشاهدات ابن عبد الحكم نفسه والتي اتسمت بالدقة والنظرة الفاحصة .

وأول شيء أظهره ابن عبد الحكم هو اعتراضه بالروايات التي نقلها عن والده فيما يتعلق باسم العاصمة الجديدة لمصر الإسلامية ، وشرح السبب في اختيار موقعها . إذ أخبره والده أن عمرو بن العاص حين انتهى من الاستيلاء على حصن بابلون ، وأراد التوجه إلى الإسكندرية أمر بنزع فسطاطه ، أي خيمته التي ضربها خارج الحصن ، ولكن يمامة أفرخت إذ ذاك بهذا الفسطنطينية ، مما حدا بعمرو بن العاص إلى ترك فسطاطه ، عطفاً منه على هذا الطائر . وعندما رجع عمرو بن العاص من الإسكندرية ورغب في تأسيس عاصمة له تذكّر مكان فسطاطه قرب حصن نابليون ووقع اختياره عليه لتحقيق هذه الرغبة .

ومما يدل على مقدرة ابن عبد الحكم على استنتاج الحقائق التاريخية أنه نسب تسمية العاصمة باسم القسطنطينية إلى فسطنطين عمرو بن العاص . الذي أفرخت فيه يمامة فقد أيدت الأبحاث الحديثة وجهة نظر ابن عبد الحكم واستبعدت كل المحاولات التي قصد منها إظهار اشتقاق اسم القسطنطينية من اللغة اللاتينية . التي استخدمها الروم بمعنى « المعسكر الكبير » . إذ استخدم العرب الفسطنطينية بمعنى « مجتمع أهل الكورة » أي الصقع أو المدينة . وأن



ابن عبدالحكم استهدف بهذا الاسم أن فسطاط مصر  
صارت مجتمع العرب ومقرهم الدائم فيها .

وانتقل ابن عبد الحكم بعد ذلك إلى دراسة معالم  
الفسطاط ، وبدأ بذكر مسجد عمرو بن العاص ، الذى  
صار قلب المدينة ، ومركز العمران فيها . ثم استعرض  
بعد ذلك الخطط التى شيّدتها القبائل التى جاءت مع  
عمرو بن العاص ، وكيف اتخذت تلك الخطط المسجد  
أيضاً مركزاً تدور حوله . وكان يقصد بالخطبة الأرض  
التي ينزلها الإنسان ، ولم ينزلها قبله نازل ، أو ما يحطه  
الإنسان لنفسه من الأرض ، أى يجعل لها حدوداً ليعلم أنه  
نازلها ، وأنها له ، ثم اتسع معنى الخطبة ، وصار  
يقصد بها الحى الذى تختص به القبيلة أو أصحاب مهنة  
واحدة ، أو طائفة من الناس عند تعمير مدينة من  
المدن . وقد اتخذت كل قبيلة من القبائل العربية خطة  
فى الفسطاط ، أى كل قبيل نزلت فى جهة معينة  
أو قسم من تلك المدينة التى اختطوها ، وصارت كل  
خطة تعرف باسم الجماعة التى نزلت فيها .

وأفاض ابن عبدالحكم فى وصف هذه الخطط  
الأولى فى الفسطاط ، ونظر إليها بعين الخبير المحب  
لمسقط رأسه . وتعتبر رواياته من أهم الأوصاف الخاصة  
بهذا الموضوع ، لأنه ولد وعاش بالفسطاط ، وأدرك  
معظم معالمها القديمة ، كما أدركت أسرته ما اندثر منها  
ونقل عن والده وإخوته الكثير من المعلومات المتعلقة  
بها ، وما تعاقب عليها من تطورات إلى أيامه ، أى  
فى النصف الأول من القرن الثالث الهجرى . وسار  
ابن عبدالحكم فى عرض تلك الخطط وفق منهج حسن  
وصار فيما بعد النموذج الذى احتذاه مؤرخو مصر  
وخططها . فذكر ابن عبدالحكم الخطط الأولى التى بنيت  
أيام عمرو بن العاص ، ثم ذكر مواضع تاريخية أحياناً  
تتعلق بسكان تلك الخطبة ، وتدرج من ذلك إلى ربط  
الموضع الأول للخطبة أو الحى بما صار عليه الحال فى  
أيامه ، حتى يستطيع الباحث أن يكون صورة واضحة

المعالم عن العاصمة . ويلاحظ أن ابن عبدالحكم اتبع  
طريقة أخرى مبتكرة لبث الحياة فى تلك الخطط .  
فسرد الكثير من الحقائق التاريخية التى تتعلق بالأشخاص  
أو القبائل التى شيّدت تلك الخطط ، بحيث يُعيد إلى  
ذهن القارئ أمجاداً اندثرت ، وتحتّه على الاعتزاز  
بماضيه .

وهناك جانب طريف أشار إليه ابن عبدالحكم فى  
دراساته لنمو الفسطاط وضواحيها ، فذكر أن السلطات  
فى العاصمة خصصت ديواناً لتسجيل كل زيادة فى  
عدد السكان . فعينت على كل قبيلة بلفسطاط رجلاً  
من أهلها مهمته إحصاء مواليدها والنازلين معها ، ثم  
تدوين ذلك بالديوان . وعلى هذا النحو من الميل إلى  
ذكر التفاصيل الطريفة تابع ابن عبدالحكم كشف الجوانب  
التي تتعلق بمسقط رأسه وتاريخها من حيث اتساعها  
وتنظيم السلطات للحياة فيها . إذ تنبض كل فقرة من  
 فقرات بحثه عن الفسطاط عن إيمانه العميق بعظمة  
العاصمة الجديدة لمصر الإسلامية ، والتي خططت  
سريعاً فى ميدان المجد والحياة الإسلامية الزاهرة .

واقضى انتهاء القسم الثالث من كتاب «فتوح  
مصر» على النحو السالف الذكر ضرورة التوسع فى  
دراسة الشؤون الداخلية لمصر فى ظل الحكم الإسلامى  
الجديد . وهذا ما قام به ابن عبد الحكم فى القسم  
الرابع من كتابه ، والذى خصّصه لتاريخ الإدارة  
العربية فى مصر . وأهم المواضيع التى تناولها هذا  
المؤرخ بالدراسة هو إظهار الفارق بين الإدارة فى مصر  
أيام الحكم الإسلامى وبين ما كانت عليه أيام الروم  
(البيزنطيين) ، الذين استعمروا تلك البلاد قبل الفتح  
الإسلامى . فأظهر أن مصر كانت تعاني أيام إدارة  
الروم حكماً بغيضاً ، لأن السلطات الرسمية اعتبرت  
أهالى البلاد مجرد أدوات لإنتاج القمح وغيره مما تحتاجه  
الدولة المستعمرة وجعلت المهام الأساسية لرجال الإدارة  
هو ابتزاز أموال الرعية دون نظر للمصالح العام . وأزال

المسلمون هذه الإدارة السيئة ، ووضعوا نظماً سليمة لحكم البلاد قوامها الاستفادة من أهل الخبرة فيها ، وإشراك الأهالي معهم كذلك في شتى النواحي الإدارية. فذكر ابن عبد الحكم أن الخليفة عمر بن الخطاب طلب من عمرو بن العاص بعد فتح مصر أن يستشير بطريق البلاد - وهو بنيامين - في خير وسيلة للإدارة والنهوض بالمرافق العامة وتنظيم الأحوال المالية دون ضرر بالناس . وأشار بنيامين باتباع ما يلي :

- ١ - أن يستخرج خراج مصر في أوان واحد عند فراغ الناس من الزراعة .
- ٢ - أن تحضر خراجها كل عام .
- ٣ - أن تصلح جسورها وتسد ترعها .
- ٤ - ألا يختار عامل ظالم ليلي أمور الناس .

وأثبت ابن عبد الحكم أن الإدارة العربية سارت فعلاً على هدى أقوال بنيامين المصرى ، فتركت لأهالى البلاد تنظيم شئونهم المالية ، لأنهم أعرف بمصالحهم وحاجاتهم . وأول مسألة اهتمت الإدارة العربية بإصلاحها هو تنظيم الأموال العامة فيها ، أو موارد البلاد ، وهى التى عرفت باسم « الخراج » . وأسهب ابن عبد الحكم فى شرح التنظيم المالى على عهد عمرو بن العاص ، لأنه أول وال تقلد أمور الإدارة المالية إلى جانب الشئون العامة لمصر . ويعتبر الفصل الذى دونه هذا المؤرخ عن تلك المرحلة المبكرة من الإدارة على عهد عمرو بن العاص صورة واضحة للملكية العقارية وكذلك ضريبة الأرض فى مصر ، وكيف أن حكامها حرصوا كل الحرص على تدعيم اقتصاديات الأهالى ، لأنها بالتالى تكون العمود الفقرى لموارد الإدارة المالية .

وفى نفس الوقت أشاد ابن عبد الحكم بحسن سير الإدارة العربية فى مصر بفضل التوجيه المتصل والإشراف الدقيق من جانب الخلافة . فأوضح أن

الخليفة عمر بن الخطاب رسم لعماله على الولايات أمثلة السبل لإدارة دفة الحكم ، وأنه دأب على عقد اجتماعات دورية لأولئك العمال ومناقشتهم فى أعمالهم ، وترويدهم دائماً بآرائه وتوجيهاته . ومن أطرف النماذج التاريخية التى ذكرها ابن عبد الحكم فى بحثه عن الإدارة العربية فى مصر ، بيانه للعلاقة بين الخليفة عمر بن الخطاب وعمرو بن العاص . إذ جهد الخليفة فى تلقين عمرو أن مبدأ المساواة بين الرعية أمر واجب ، وأنه لن يفرط فى حق أى فرد مهما كانت منزلة الحاكم إذا أساء فى حق هذا الفرد . ثم أعقب ابن عبد الحكم ذلك بذكر أول تطبيق عملى للمبدأ السالف الذكر حين وصلت الخليفة شكوى من أحد أبناء مصر ، ضد ابن عمرو بن العاص نفسه ، إذ استدعى الخليفة عمراً وابنه ، وأوقع القصاص على ذلك الابن ، كما لفت نظر عمرو مرة أخرى إلى ضرورة مراعاة القواعد السليمة فى حكمه .

واختتم ابن عبد الحكم بحثه فى تاريخ الإدارة العربية بشرح نظام « المقاسمة » الذى يقضى بأن يرد كل وال إلى الخزانة العامة ، أو بيت المال نصف الثروة التى جمعها أثناء ولايته . وبلغ هذا المؤرخ درجة الإجادة فى دراسته لهذا اللون من « الرقابة الإدارية » بلغة العصر الحاضر حين شرح السبب فى وضع نظام المقاسمة . فذكر أن ذلك يرجع إلى اتجاه الحكام على عهد الخليفة عمر بن الخطاب نحو الثراء ، واستغلال أموالهم أو استثمارها فى الأعمال التى تُدرّ عليهم رزقاً كبيراً . وتناقل الناس أخبار نفر من أولئك العمال ، مما دعا الخليفة إلى تعيين جماعة من رجال الإدارة لمحاسبة العمال والولاة سنوياً ومقاسمتهم ثروتهم . وضرب ابن عبد الحكم مثلاً عملياً لذلك حين بعث الخليفة أحد رجاله لمقاسمة عمرو بن العاص فى مصر ، وأوضح أن مبعوث الخلافة اتصف بالأمانة المطلقة ، والابتعاد عن كل مظاهر الريبة والشكوك .

وساعد انتظام الإدارة العربية في مصر ، على اتجاه ولايتها إلى نشر الإسلام عند جيرانهم ، وخاصة في بلاد المغرب وبلاد النوبة كذلك . وتناول ابن عبد الحكم تاريخ المسلمين وحملاتهم في هاتين الجبهتين ، في القسم الخامس من كتابه « فتوح مصر » . والأمر الهام هنا هو أن ابن عبد الحكم اعتبر شمال أفريقيا والسودان إقليمين كل منهما وثيق الاتصال بوطنه مصر ، وأن هذه الظاهرة هي التي جعلت من الإقليم المصري قاعدة لنشر الإسلام في تلك الجبهات الغربية والجنوبية له . واتسمت دراسات ابن عبد الحكم في هذا القسم بالإنجاز ولكن بالدقة التامة والإنفراد كذلك بمعلومات قيمة وهامة . فقد جمع مادته عن شمال أفريقيا من كبار علماء المالكية الذين جاءوا إلى مصر للتفقه على أبناء أسرته ، على حين وجد في الفسطاط جماعة من سكان النوبة أخذ عنهم الصحيح من أخبار بلادهم وتاريخها . ولذا صارت الروايات التي تناولها ابن عبد الحكم عن شمال إفريقيا والنوبة مرجعاً لا يستغنى عنه كل باحث في شئون هذين القطرين في العصور الوسطى .

وعاد ابن عبد الحكم مرة أخرى إلى دراسة التطورات الجديدة التي مرت بها وطنه في ظل الحكم الإسلامي ، وذلك بوضع بحث قيم في تاريخ القضاة بمصر منذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب إلى سنة ٢٤٦هـ ، وأفرد لذلك القسم السادس من كتابه . وجاء اهتمام هذا المؤرخ بتاريخ قضاة مصر بسبب الصلة الوثيقة التي قامت بين أسرته والإدارة القضائية في البلاد . فكان والد ابن عبد الحكم يتولى وظيفة « صاحب المسائل » ، ومهمتها التحري عن الشهود الذين يتقدمون للمحاكم ، والتأكد من سلامة سيرتهم . وأكسبت هذه الوظيفة أسرة المؤرخ ابن عبد الحكم خبرة واسعة بأحوال القضاء في مصر ، وتطور نظمه وتقاليده ، وهي الأمور التي دونها ابن عبد الحكم في القسم

السادس من كتابه . ذلك أن قضاة مصر اهتموا بأحوال الشهود . وحددوا عدد من يصلح منهم للشهادة ، منعاً لشهادة الزور . ودفعاً لما يترتب على ذلك من ضياع حقوق الناس . وتمتع محمد ابن عبدالله بن عبد الحكم بالسيرة الطيبة التي حظى بها والده في ميدان القضاء ، وترك لأخيه المؤرخ ابن عبد الحكم مادة قيمة أيضاً لتدوين تاريخ قضاة مصر . وهكذا وجد هذا المؤرخ في علاقة أسرته بالإدارة القضائية بمصر سيلاً طيباً ليكتب تاريخ قضاة هذا البلد ، ويكشف عن جوانب هامة في حياتهم في هذا الميدان الجليل . فأوضح أن القاضي تمتع بنفوذ كبير وسلطان واسع ، شمل الأراضي التابعة لسلطان الولى من الناحية السياسية ، كما أن الاختصاص النوعي للقاضي كان غير محدد سواء في المسائل المدنية أو الأمور الجنائية . وظل القاضي حريصاً على استقلاله ، ويتجنب الشبهات التي قد تسيء إلى عمله .

وأشار ابن عبد الحكم إلى حقيقة تاريخية أخرى هامة تتعلق بقضاة مصر وهي أنهم كانوا يعقدون مجالسهم في جامع عمرو بن العاص ، ولكن لم يتقيدوا دائماً بهذا المكان ، إذا اقتضت الضرورة ذلك . فروى أن امرأة حضرت من الريف لمقابلة القاضي « غوث بن سليمان » ( ١٦٧ هـ - ٧٨٣ م ) ، وشاهدته وهو في طريقه إلى المسجد ، فاندفعت نحوه تعرضت لشكواها ، وعندئذ نزل القاضي عن دابته ، ونظر في شكواها ، وقضى لها على الفور . وعلى هذا النحو من العرض الطريف الناभव بالحياة تابع ابن عبد الحكم دراساته عن قضاة مصر ، وترك صورة رائعة عن هؤلاء القضاة ونشاطهم في خدمة مهمتهم السامية .

وأخيراً اختتم ابن عبد الحكم مؤلفه القيم بالفصل السابع ، والذي أفرده للصحابة الذين وفدوا إلى مصر وروى عنهم الأحاديث المختارة . وكانت التربية الدينية التي تلقاها ابن عبد الحكم سبباً في اهتمامه بتاريخ أولئك

الصحابة . وتسجيل نشاطهم وخدماتهم للدولة الإسلامية الناشئة . والمعروف أن أسرة ابن عبدالحكم كانت على المذهب المالكي . والذي يعطى الأحاديث النبوية الكريمة الأهمية الكبرى في التشريع . واتخاذها الأساس الأول والمرجع الأخير لكل فقيه أو عالم في شئون الدين . وتطلبت هذه الظاهرة بالتالى إهتمام أفراد الأسرة بالصحابة الذين رووا أحاديث الرسول الكريم ومعرفته قدر كل منهم من العلم والإجادة .

وانفرد ابن عبدالحكم من دون سائر أفراد أسرته برأى جديد . وهو الاقتصار على تدوين تاريخ الصحابة الذين وفدوا إلى مصر ، وذكر مختارات من أحاديثهم مع بيان المناسبات التي وردت فيها تلك الأحاديث . ورتب ابن عبدالحكم أولئك الصحابة ترتيباً طيباً . ذاكراً كل مجموعة منها حسب ما اقتضاه بحثه . فمثلاً استعرض الصحابة الذين شهدوا فتح مصر ، وأولئك الذين جاءوا إليها بعد الفتح ، ثم الصحابة الذين دخلوا مصر وهم في طريقهم إلى شمال أفريقيا . وفي نفس الوقت أشار إلى الصحابة الذين شيدوا لهم منازل بالفسطاط وأقاموا بها ، أو رحلوا عنها .

وغلبت على ابن عبدالحكم روح التأريخ وهو يروى أحاديث الصحابة ، فأسهب في ذكر الوقائع التي أحاطت بتلك الأحاديث ، أو المناسبات التي تتعلق بها . كما أشار إلى الأحاديث التي انفرد بها الصحابة في مصر ، وعدد كل منها . واستطاع ابن عبدالحكم بذلك أن يدون تاريخ مدرسة الصحابة في مصر . وأن يحفظ لرجالها الأجلاء ما أسهموا به من نصيب عظيم في خدمة الحضارة العربية الإسلامية .

وكان من حسن طالع الدراسات التاريخية في مصر أن وجد كتاب ابن عبدالحكم سبيلاً إلى الأجيال المتعاقبة بعد أن قدر له أن ينجو من الضياع خلال الأزمة التي تعرضت لها أسرة هذا المؤرخ بسبب إتهامهم بإخفاء أموال ابن الجروي . فقد ظل مؤرخو مصر منذ القرن الرابع الهجري - العاشر الميلادي - إلى القرن العاشر الهجري - السادس عشر الميلادي - يتخذون كتاب «فتوح مصر» نموذجاً يحتذونه في التأليف وتناول المواضيع كذلك . فلا يكاد كتاب من مؤلفات المؤرخين المصريين طوال العصور الوسطى يخلو من أثر مباشر أو غير مباشر لكتاب ابن عبدالحكم . إذ نقل بعض المؤرخين عنه نقلاً حرفياً . على نحو ما فعله المؤرخ الكندي في كتابه «ولاية مصر وقضاها» . إذ اقتصر في ذكر قضاة مصر على نفس الأسماء التي أوردها ابن عبدالحكم مع إضافة تفصيلات يسيرة . وفي نفس الوقت ظلت النواة التي وضعها ابن عبدالحكم لبعض المواضيع - مثل «دراسة الخطط» تنمو وترعرع ، حتى وجدت أبهى كمال لها في كتاب «الخطط» للمقرئزي . والذي يمثّل القسم الثالث من كتاب ابن عبدالحكم الحجر الأساسى له . ومن ثم استطاع الناقلون عن ابن عبدالحكم من أمثال الكندي (ت ٥٣٥٠هـ - ٩٦١م) . والمقرئزي وأبي المحاسن (من مؤرخي القرن التاسع الهجري - الخامس عشر الميلادي) وأخيراً ابن إياس (ت ٥٩٣٠هـ - ١٥٢٣م) أن يحملوا تراث «فتوح مصر» إلى أجيال المؤرخين من أبناء مصر والعالم الإسلامى . وأن يحفظوا للدراسات الإسلامية كنزاً ثميناً . ما زالت تستمد منه مقوماتها . وما يكفل لها النماء والازدهار .



## نماذج من كتاب فتوح مصر

فضائل مصر :

قال رسول الله (ص) :

« إذا افتتحتم مصر فاستوصوا بالقبط خيراً ، فإن لهم ذمّة ورحماً ... قال الليث - قلت لابن شهاب ، ما رحمهم ؟ قال : إن أم اسماعيل عليه السلام مهم . حدثنا عثمان بن صالح ، قال أخبرنا مروان القصاص - صاهر إلى القبط من الأنبياء ( صلوات الله عليهم ) ابراهيم خليل الرحمن عليه السلام ، تسرر هاجر . ويوسف عليه السلام تزوج بنت صاحب عين شمس . ورسول الله (ص) تسرر مارية . »

« من أراد أن يذكر الفردوس أو ينظر إلى مثلها فلينظر إلى أرض مصر حين تخضر زروعها وتثمر ثمارها . »

ذكر سبب دخول عمرو بن العاص مصر :

« فلما كانت سنة ثمانى عشرة ، وقدم عمر - رضى الله عنه - الجابية خلا به عمرو بن العاص فاستأذنه فى المسير إلى مصر . وكان عمرو قد دخل مصر فى الجاهلية وعرف طرقها ورأى كثرة ما فيها . »

وكان سبب دخول عمرو إيها . . . أنه قدم إلى بيت المقدس لتجارة فى نفر من قريش . فإذا هم بشماس من شامسة الروم من أهل الاسكندرية قدم للصلاة فى بيت المقدس ، فخرج فى بعض جبالها يسبح وكان عمرو يرمى لإبله ... إذ مرّ به ذلك الشماس وقد أصابه عطش شديد فى يوم شديد الحر . فوقف على عمرو فاستسقاها ، فسقاها عمرو من قربته له ... فقال له الشماس : إني رجل غريب فى هذه البلاد ... وأنا أريد الرجوع إلى بلادى فهل لك أن تتبعنى إلى بلادى ؟ ...

فقال عمرو : وأين بلادك ؟ . قال : مصر ، فى مدينة يقال لها الاسكندرية .

فقال عمرو : لا أعرفها ولم أدخلها قط . فقال له الشماس : لو دخلتها لعلمت أنك لم تدخل قط مثلها... فانطلق عمرو مع الشماس إلى مصر حتى انتهى إلى الاسكندرية . فرأى عمرو من عمارتها وكثرة أهلها وما بها من الأموال والخير فأعجبه ذلك ، وقال : ما رأيت مثل مصر قط وكثرة ما فيها من الأموال ...

فلما قدم عمر بن الخطاب رضى الله عنه الجابية قام إليه عمرو فخلاه به ، وقال : يا أمير المؤمنين إيذن لى أن أسير إلى مصر ... إنك إن فتحتها كانت قوة للمسلمين وعوناً لهم وهى أكثر الأرض أموالاً ... فتخوّف عمر بن الخطاب على المسلمين وكره ذلك ، فلم يزل عمرو يعظم أمرها عند عمر بن الخطاب ، ويخبره بحالها ويهون عليه فتحها حتى ركن عمر لذلك ، فعقد له على أربعة آلاف رجل . »

خطط الفسطاط :

« بنى عمرو بن العاص المسجد ... وكان ما حوله حدائق وأعشاباً فنصبوا الجبال حتى استقام لهم ، ووضعوا أيديهم : فلم يزل عمرو قائماً حتى وضعوا القبلة ... »

واختط عمرو بن العاص داره التى هى اليوم (أى أيام ابن عبد الحكم) عند باب المسجد ، وبينهما الطريق ، وداره الأخرى اللاصقة إلى جنبها . واختط عبدالله ابنه هذه الدار الكبيرة التى عند المسجد الجامع ... واختط خارجة بن حذافة غربى المسجد ... وكان أول من بنى غرفة (أى طابق علوى) بمصر ، فبلغ ذلك عمر بن الخطاب ، فكتب إلى عمرو بن العاص «أما بعد فإنه بلغنى أن خارجة بن حذافة بنى غرفة ، ولقد أراد خارجة أن يطلع على عورات جيرانه ، فإذا أتاك كتابى هذا فاهدمها ، إن شاء الله والسلام ... »

لما ولى - توبه بن نعيم القضاء ( ١١٥ هـ - ٧٣٣ م ) : دعا امرأته عنيرة . فقال : يا أم محمد ، أى صاحب كنت لك ؟ . قالت : خير صاحب وأكرمه . قال : فاسمعى ، لاتعرضن لى فى شىء من القضاء ، ولاتذكرتنى بخصم ، ولاتسألينى عن حكومة ، فإن فعلت شيئاً من هذا فأنت طالق . فإما أن تُقیمی مكرمة ، وإما أن تذهبي ذميمة ، ( فكانت ) ترى دوائه قد احتاجت إلى الماء ، فلا تأمر بها أن تمد خوفاً من أن يدخل عليه فى يمينه شىء .

### الصحابة فى مصر :

عمرو بن العاص ، وهو أول أمير أمر على أهل مصر فى الإسلام ، ولهم عنه أكثر من عشرين حديثاً ....

وتوفى عمرو يوم الفطر سنة ثلاث وأربعين ، وصلى عليه عبد الله بن عمرو ، ودفن بالمقطم من ناحية الفج ... وكان طريق الناس يومئذ إلى الحجاز ، فأحب أن يدعوا له من مرّ به ...

عبد الله بن عمرو بن العاص ، ولهم عنه شبيهة بمائة حديث ، منها : أن رسول الله (ص) قال : « رباط يوم فى سبيل الله خير من صيام شهر وقيامه ... »

عبدالله بن الحرث الزبيدي ، وهو آخر صحابى توفى بمصر سنة ٨٦ هـ ( ٧٠٥ م ) ، ولأهل مصر عنه عن النبي (ص) ما يقرب من عشرين حديثاً منها : سمعت رسول الله (ص) يقول ؟ إن الله أعَدَّ لعباده الصالحين ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر .

ومنها حديث عن عبدالله بن الحرث قال : ما رأيت أكثر تسمية من رسول الله ( صلى الله عليه وسلم ) .

وكان خارجة بن حذافة على شرط عمرو بن العاص أيام عمر وأيام معاوية حتى قتله الخارجى (وهو أحد الخوارج الثلاثة الذين تعاهدوا على قتل على بن أبى طالب ومعاوية وعمرو) . وذلك أن عمرو بن العاص كان أصابه فى بطنه شىء ، فتخلف فى منزله ، وكان خارجة يغشى الناس ، فضربه الحرورى (وهو الخارجى) . وهو يظن أنه عمرو ، فلما علم أنه ليس عمراً قال : أردت عمراً وأراد الله خارجة . فكان عمرو يقول : ما نفعنى بطنى قط إلا ذلك اليوم .

### الإشراف الإدارى :

« دخل عمرو بن العاص على عمر بن الخطاب ، وهو على مائدته جاثياً على ركبتيه ، وأصحابه كلهم على تلك الحال . وليس فى الجفنة فضل لأحد يجلس . فسلم عمرو على عمر ، فرد عليه السلام . وقال : عمرو بن العاص ؟ . قال : نعم . فأدخل عمر يده فى الثريد ، فلأها ثريداً ، ثم ناولها عمرو بن العاص ، فقال خذ هذا . فجلس عمرو ، وجعل الثريد فى يده اليسرى ، ويأكل باليمين ، ووفد أهل مصر ينظرون إليه . فلما خرجوا ، قال الوفد لعمر : أى شىء صنعت ؟ . فقال عمرو : إنه والله لقد علم أنى بما قدمت به من مصر لغنى عن الثريد الذى ناولنى ، ولكنه أراد أن يختبرنى ، فلو لم أقبلها للقيت منه شراً .

### قضاة مصر :

« قال رسول الله ، القضاة ثلاثة ، اثنان فى النار وواحد فى الجنة ، رجل علم علماً ففضى بما علم فهو فى الجنة ، ورجل جهل ففضى بالجهل فهو فى النار ، ورجل قضى بغير ما يعلم ففى النار ... »

كان أول قاضٍ بمصر قيس بن أبى العاص ، كتب عمر بن الخطاب رضى الله عنه بتوليته سنة ثلاث وعشرين ...

# البراجميسم لوليم جيمس

بقلم  
الدكتور محمد فتحى الشنيطى

أستاذ بكلية الآداب - جامعة القاهرة - فرع الخرطوم

اتجاه جديد جعل للفلسفة الأمريكية مكانة مرموقة بين  
سائر الفلسفات المعاصرة .

وقد كان لإجادة « جيمس » للغتين الألمانية والفرنسية  
فضلاً عن الإنجليزية ، ولما قام به من رحلات عديدة  
فى أوروبا ، أثر بعيد المدى فى اتساع معارفه وعمق دراساته .  
وقد اكتسب باخلاصه وسحر شخصيته صداقات أئمة  
المفكرين والفلاسفة فى أوروبا رغم تفاوت السن أحياناً  
بينه وبينهم ، نذكر منهم - على سبيل المثال لا الحصر -  
« لارنس ماخ » فى ألمانيا و « شارل رينوثيه » و « هنرى  
برجسون » فى فرنسا و « هنرى سيدجويك » فى  
انجلترا (١) . وأفضى هذا إلى انتشار أفكار « جيمس »  
وترجمت كتبه إلى أهم اللغات فى مختلف أنحاء العالم (٢)

لا يكاد الباحث يتجه إلى دراسة الفلسفة الأمريكية  
الكلاسيكية (١) حتى يواجهه اسم « ولیم جيمس » ،  
فهو أكثر الأسماء اقتراناً بها وأشدّها دلالة عليها . وتمثل  
حياة « جيمس » من سنة ١٨٤٢ فترة انقطع فيها  
الفكر الأمريكى عن أن يكون تابعاً للفكر الفلسفى  
الأوروبى ، وبدأ يستقل بمعلوماته ويشق طريقه وحده .  
وغدت له بذلك طرافة لم تكن له من قبل .

وقد ساهم « جيمس » مساهمة أصيلة فى تطور الفكر  
الفلسفى الأمريكى بحيث يجوز لنا أن نقول إن فلسفته  
فلسفة أمريكية قلباً وقالباً . فلئن كان ثمة أفكار أوروبية  
فيها ، فقد انصهرت فى بوتقة البراجميسم وتبلورت فى

(١) يذهب بعض الباحثين إلى أن للفلسفة الأمريكية فترة  
كلاسيكية تماثل الفترة الكلاسيكية عند اليونان (من ديمقريطس حتى  
أرسطو) ، وفترة الفلسفة المسيحية (من أبيلار إلى القديس  
توماس الأكوينى ودونز سكوت) ، والفلسفة الانجلوسكسونية  
(من بيكون إلى هيوم) ، والفلسفة الألمانية (من كنت إلى هيغل) .  
وأعلام الفلسفة الأمريكية الكلاسيكية ستة لهم شهرتهم العالمية وهم :  
« تشارلز ساندرز بيرس » و « ولیم جيمس » و « جوزيا رويس »  
و « جورج سانتايانا » و « جون ديوى » و « ألفرد نورث هوبتيد »  
أرجع إلى ص ٨ من

Max H. Fisch : Classic American Philosophers  
(N.Y. 1931)

(١) راجع عن اتصالات « ولیم جيمس » وصداقاته فى  
أوروبا وإنجلترا فى الفترة بين سنتي ١٨٨٢ - ١٨٨٣ ، ص  
١٥٠ - ١٦٠ من :

R. Perry, The Thought and Character of W.  
James.

(٢) ترجمت إلى اللغة العربية الكتب التالية : « إرادة الاعتقاد »  
ترجمة الدكتور محمود حب الله . و « أحاديث إلى المعلمين فى علم  
النفس » ترجمة الدكتور محمد على العريان . و « بعض شكالات الفلسفة »  
ترجمة الدكتور محمد فتحى الشنيطى .

ذلك الحادث<sup>(١)</sup> . وقد كانت حياة الأب « هنرى » حياة قلقمة اعتلّ فيها بدنه وتلممت روحه ، فأنفق سنوات عديدة منها فى انتقال متصل ورحيل لا يتقطع بين العالم الجديد وبين القارة الأوروبية . وكان لذلك أثره فى اضطراب دراسة أبنائه فى المدرسة وتربيتهم فى المنزل .

وينتمى الأب إلى ذلك الرعيل الأول من الحكماء الذين تكتنفهم هالة من غموض ، والذين كانت تزخر بهم أمريكا فى مسهل نهضتها . فهم صوفيون يمتازون باستقلال الشخصية وعمق النظرة ، وهم رهبان فى الحياة العملية يعتزون بفرديتهم اعتزازاً لا يفوقه حد ، يقصدون الكرامة ويبثون فى نفوس أبنائهم معانى الإباء والشهامة<sup>(٢)</sup> . وقد اجتمعت للأب ثقافة دينية دسمة إذ درس اللاهوت فى جامعة « برنستون » ، بيد أنه بقدر حبه للدين كان كرهه لرجالها ، فكثيراً ما أشار إليهم فى سخرية مرّة وتناولهم بالنقد اللاذع وبخاصة فى أخريات أيامه .

وفى سنة ١٨٤٤ ، وكان « وليم جيمس » فى العام الثانى من عمره ، أهدى أحد الأصدقاء إلى أبيه كتب الفيلسوف السويدى « سويد نبرج » Swedenborg<sup>(٣)</sup> . وقد كان لعكوف الأب على هذه المؤلفات وتذوقه لما تزخر به من تأملات دينية وخواطر فلسفية ، فضل توجهه إلى حياة روحية خالصة كادت تنسيه علّة بدنه . وقد هيباً ذلك لابنه « وليم » بيئة ثقافية عوضته عما انتاب

(١) راجع فى ذلك : دائرة المعارف البريطانية - ط١٩٥٣ ص ٨٨٣ - ٨٨٥ .

(٢) أنظر ص ٣٩ - ٤٠ من كتاب سانتاينا «

Santayana : Character and Opinion in the United States (N. Y. 1956)

(٣) « إمانويل سويدنبرج » ( ١٦٨٨ - ١٧٧٢ ) .

فيلسوف دينى صوفى ينادى بالمعرفة الروحية المباشرة ، وقد انتشر مذهبه وشاع فى لندن منذ سنة ١٧٨٣ ، وكثيراً ما أطلق عليه الكنييسة الجديدة .

وقد حقق « وليم جيمس » فى ميدان علم النفس عملاً عظيماً واكتسب شهرة دولية . ولو كان كتابه « أصول علم النفس » هو كل ما كتب فى حياته ، لاكتسب به الخلود . بيد أنه انطلق إلى ميدان الفلسفة ، وآراؤه الفلسفية تنبع من دراساته النفسانية . وقد تأثرت آراؤه الفلسفية دون ريب بالبيئة العقلية التى انبثت فيها الأفكار التطورية .

وقد اخترنا كتاب البراجمية لتلخصه فى سلسلة تراث الإنسانية ولأن هذا الكتاب يحوى أسس فلسفة « جيمس » كلها ، فبتلخيص أفكاره الأساسية نأمل أن نرسم للقارئ لوحة معبرة لهذه الفلسفة تعكس أضواءها وظلالها .

### حياته ومؤلفاته :

ولد « وليم جيمس » بنيويورك فى يناير سنة ١٨٤٢ لأبوين أمريكيين كان أكبر أبنائهما الخمسة ، يليه شقيقه « هنرى جيمس » وهو من نوابغ أدباء أمريكا فى القرن العشرين ، ومن أشهر كتاب القصة والرواية . وتماز كتاباته بالتحليل السيكولوجى للشخصيات التى يعرضها فضلاً عن العبارة الطليّة والبيان الساحر . أما سائر إخوة « جيمس » فلم يكن لهم من الشهرة حظ أو نصيب .

وتنحدر أسرة « جيمس » من أجداد عصامين اتجه بعضهم للزراعة فأفلحوا الأرض واستثمروها وجنوا من ذلك ثروة طائلة ، وبرع بعضهم فى التجارة فتنقلوا بين بقاع مختلفة وازدهرت تجارتهم ودرت عليهم ربحاً وفيراً . أما « هنرى جيمس » الأب فقد ألم به فى حياته حادث مؤسف فى حريق اقتضاه بتر إحدى ساقيه ، وخلف فى نفسه جرحاً غائراً لم يندمل قط . ويذهب البعض إلى أن ثمة صلة بين اهتمام الأب بالمشكلات الفلسفية وانصرافه إلى التأملات الدينية وبين



الطب من مزاوله المهنة ، فقضى فترة طويلة امتدت إلى سنة ١٨٧٢ بين الشفاء والمرض . انصرف فيها إلى القراءة والتأمل ؛ ومن ومضات ذهنه كان يسجل ما تجود به قريحته من خواطر .

ووجدت فلسفة « رينوفيه » (١) صدقاً عميقاً في نفس « جيمس » . وقد كان تشرّبه بدعوة هذا الفيلسوف الفرنسي المحدد بمثل نقطة تحول بارزة في تفكيره . فقد وجد في أحاديثه عن حرية الإرادة بلسماً لجراح نفسه ، فعقد العزم على أن يكون أول فعل إرادي له أن يعتقد في حرية الإرادة . وبدت له الفلسفات المغلقة التي تفرض على الفكر قيود الإلزام والجبر فلسفات تثقل علينا عبء الحياة : ألا ينبغي أن تكون الحرية عنواناً على الفكر الواعي والنفس المتفتحة ، وبشارةً للتقدم في جميع ميادين الحياة . وحلّت عقدة « جيمس » وانطلقت حيويته فكانت آراؤه الثورية في علم النفس والفلسفة ، وكان ذلك الجهد الرائع الذي لم ينس عن بذله طوال حياته من أجل إعلاء شأن الإنسان وتبيان طبيعة الواقع .

وفي سنة ١٨٧٢ . عين « وليم جيمس » مدرساً للفسيولوجيا في جامعة « هارفارد » وظل يحاضر في طلابه أربعة أعوام . بيد أن شغفه كان متجهماً إلى تعمق أسرار النفس وكشف حججها والوقوف على طاقاتها وإمكاناتها ولذلك سرعان ما انصرف إلى علم النفس ولكنه أقبل عليه من طريق جديد ، طريق العلم التجريبي . فعلى

(١) « شارل رينوفيه » Charles Renouvier (١٨١٥ - ١٩٠٣) تأثر إلى حد كبير « بلبينز » و « كنت » . وأخص ما تتميز به دعوته الفلسفية الحملة على المذاهب المغلقة وانكار كل ما هو متعال كالشيء في ذاته والمطلق ، والاشادة بالحرية والاعتراز بال شخصية الإنسانية ، ومن أهم مؤلفاته : « مآزق الميتافيزيقا البحتة » .

Les Dilemmes de la Métaphysique pure.

سنة ١٩٠١ : و « مذهب الشخصية » Le Personnalisme .  
سنة ١٩٠٣

تعليمه من قلق وانقطاع ، لانتقاله مع الأسرة بين نيويورك في أمريكا وبولونيا في فرنسا وجنيف في سويسره . وكثيراً ما كان « وليم » يقضى أمتع الأوقات في مناقشات شائقة مع أبيه حين يجتمعان على طعام أو على شاي ، وكانت مناقشات مثمرة تدور حول مشكلات تثيرها قراءات الأب ومطالعات الابن .

وحين بلغ « وليم جيمس » الثامنة عشرة أحس من نفسه شغفاً نحو الفن ورغبة ملحة إلى التعبير بالرسم . فأقبل على دراسة الأعمال الفنية دراسة متعمقة ولكنه سئما بعد حين وإن ظلت طبيعة الفنان ملازمة له في علمه وفي فلسفته على حد سواء . وقد انصرف إلى دراسة العلوم الطبيعية فالتحق في السنة التالية بمدرسة « لورانس » بجامعة « هارفارد » وانصبت دراساته على الكيمياء والتشريح وما يتصل بهما . وما لبث أن غادر هذه المدرسة إلى مدرسة الطب بنفس الجامعة . بيد أنه قطع دراسته في هذه المدرسة أيضاً ليصبح أستاذه العلامة « لويس أجاسيز » في رحلة استكشافية إلى منطقة الأمازون . وهناك ساءت صحته وثقلت عليه أعباء واجباته كساعداً لأستاذه فقفّل راجعاً يصل ما انقطع من دراساته في مدرسة الطب بجامعة « هارفارد » .

وفي العام الدراسي ١٨٦٧ - ١٨٦٨ سافر إلى ألمانيا ليستمع إلى محاضرات « هلمهلتز » و « برنارد » وغيرهما من العلماء الذين ذاعت شهرتهم إذ ذاك ، وكان يعجب بمناهجهم إعجابه بمنهج أستاذه السويسري « أجاسيز » وفي عين الوقت أخذ يطالع بنهم كتباً عديدة في الفلسفة وعلم النفس . وقد كان « وليم جيمس » منذ أن راهق شاباً حساساً رقيقاً كثيراً ما تتنابه العلة ويحيط به المرض ، وفي تلك الفترة التي قضها في ألمانيا سقط ضحية أنهباز عضبي لاحقته فيه فكرة الانتحار . وحين عاد إلى وطنه في نوفمبر سنة ١٨٦٨ بعد غيبة ثمانية عشر شهراً في ألمانيا كان لا يزال مريضاً ، ولذلك لم يتمكن بعد حصره على بكالوريوس

بديه لم يعد علم النفس علماً فلسفياً أو علم الفلسفة العقلية بل غدا علماً تجريبياً .

وفي سنة ١٨٨٧ تزوج ، فبدأت في حياته مرحلة من الاستقرار العائلي بعد مرحلة القلق والارتحال الأولى وكان أول ثمرة لهذا الاستقرار كتابه : « أصول علم النفس » وهو كتاب ضخيم صدر سنة ١٨٩١ في مجلدين كبيرين . وكان هذا الكتاب فتحاً جديداً في ميدان الدراسات النفسانية ، بسط فيه « جيمس » وجهة نظره في دراسة علم النفس دراسة مستندة إلى التجربة ومبنية على المعارف البيولوجية ، ووجه فيه العناية في ميدان علم النفس إلى الوظائف ، وتناول التفكير والمعرفة باعتبارها أدوات نستعين بها في نضالنا في الحياة . ودافع « جيمس » في دراسته تلك عن إرادة الإنسان الحرة .

وحين أتم كتابه في علم النفس ، بدأ وكأن اهتمامه قد فتر في هذا المجال . ومع أنه كان أول من أنشأ معملاً لعلم النفس في الولايات المتحدة الأمريكية ، فقد سئم العمل في المعمل وأحس أنه لا يوائم طبيعته ولا يلائم مزاجه ، وكأنما قد أدرك أن علم النفس يبدو موضوعاً هزلياً أمام مشكلات الفلسفة والدين . وما لبثت تأملاته أن اتجهت إلى طبيعة الله ووجوده وخلود النفس وحرية الإرادة وقيم الحياة . وقد امتازت دراساته في هذا الميدان بالتجديد والانطلاق ، وذلك لأنه كان ميالاً إلى التأمل العملي موثراً تعمق التجربة النفسانية ، بعيداً عن الخوض في المناقشات الجدلية .

فحين استهل تأملاته في الله اتجه اتجاهامباشراً إلى التجربة الدينية يستطلع فيها طبيعة الخالق ، ويمم وجهه نحو البحث النفساني ليعرف معنى الخلود بعد الموت ، وقصد ميادين الاعتقاد والعمل ليثبت حرية الإرادة وليدحض النزعة الحتمية .

كان « جيمس » باحثاً منقبا في هذه الميادين كلها يشير في مسالك وعرة . تراءى له أن البقاء بعد الموت لا دليل عليه ، ولكن وجود الله تسجله التجربة

الدينية . فالله هو المنقذ في الملمات والله هو وحده الذي يفرج عنا في الأزمات . والحرية تراخ في ارتباط الأشياء بحيث أن المستقبل لا يتعين علينا لا مفر منه بالماض والحاضر . وعلى ذلك فالحرية تنقذ التاريخ من الهبوط إلى محض تكرار سقيم . وقد ظهرت آراؤه هذه فيما كتب من مقالات وما ألقى من محاضرات ، وجمعت فيما بعد في سولقات هامة : « إرادة الاعتقاد » وقد ظهر سنة ١٨٩٧ و « خلود النفس » سنة ١٨٩٨ « وأحاديث إلى المعلمين في علم النفس وإلى الطلاب في بعض المثل العليا للحياة » سنة ١٨٩٩ ، « تنوع التجربة الدينية » ، وقد صدر سنة ١٩٠٢ .

وكانت دراساته في هذه الثمرة تتصل من قريب ومن بعيد بهذا الجانب أو ذاك من جوانب المشكلة الدينية . ويبرز كتاب « تنوع التجربة الدينية » اتجاه صاحبه الواضح إلى التصدي للمشكلات الفلسفية الخالصة . وفي سنة ١٨٩٨ ، ألقى محاضرة في جامعة « كاليفورنيا » عن « التصورات العقلية والنتائج العملية » وصاغ المنهج المعروف بالمنهج البراجمي وقد انتفع بالقاعدة البراجمية في دراسته للتجربة الدينية ، ونظر في أفكار الصدفة والتغير والتعدد والتنوع والحرية : واستعان بتلك القاعدة كذلك في حملته التي شنها على المذاهب الواحدية التي تنظر إلى العالم على أنه كل موحد . وفي سنة ١٩٠٦ دعى ليحاضر في جامعة « ستانفورد » بكاليفورنيا ، وجمعت محاضراته في كتابه « البراجمية : اسم جديد لبعض طرائق قديمة في التفكير » .

وفي هذا الكتاب الذي نلخصه فيما يلي عرض واضح لمنهج جديد في التفكير والعمل مستند إلى التجريبية الأصيلة التي حمل لواءها « جيمس » متأثراً بأستاذه في الطبيعيات « لويس أجاسيز » . والبراجمية تتوخى أن تدخل في الفلسفة المنهج العلمي التجريبي الذي ثبتت صحته وفاعليته في الكثير من الميادين العلمية ، وذلك بفضل حرصه على التحقق الفعلي من كل فكرة أو نظرية .

والبراجمية لا تعنى إلا بتوضيح المذاهب الفلسفية وتبسيطها لتعود بها إلى مضامينها الواقعية . ولكنها لا تقف منها موقف الحكم . فالحكم النهائي يظل دائماً أمراً شخصياً . فليس غريباً إذاً أن يفضى المنهج البراجمى بأصحابه إلى نتائج مختلفة غاية الاختلاف .

وقد جمعت محاضرات « جيمس » في « بوسطن » في كتابه « التجريبية الأصيلة » . والنقطة الجوهرية في هذه المحاضرات ، هي أن العلاقات التي تجمع بين الأشياء وتفرق بينها قائمة في واقع الأشياء ذاتها . فوظيفة العلاقات هي من ثم وظيفة واقعية ، وعلى ذلك فلا معنى للقول بأن ثمة جواهر قائمة وراءها تفسرها وتفسر ما في العالم من تناقض وتلاق وتفرق . والتجريبية الأصيلة اتجاه جديد مختلف عن اتجاه التجريبية الأنجلوسكسونية التي كانت تعتقد أن ثمة حقيقة تستخفى علينا .

وفي سنة ١٩٠٧ ألقى آخر محاضراته في جامعة « هارفارد » عن « المدخل إلى الفلسفة » . وفي ربيع العام نفسه ذهب إلى جامعة « كولومبيا » في نيويورك ليلقي محاضراته عن البراجمية ، فكأنما رسول هبط المدينة ، فقد تراحم الناس بالمناكب لرؤيته والاستماع إليه . وكان بذلك موضع حفاوة وموطن تكريم في كل مكان حلّ به ، وكان لهذا اللقاء الطيب أجمل وقع في نفس الهيلسوف . ودعى لإلقاء محاضرات في كلية مانشستر بأكسفورد . ونشرت هذه المحاضرات في كتابه « عالم متعدد Pluralistic Universe » سنة ١٩٠٩ ، وفيه يعرض مذهبه عرضاً مبسطاً تهادى فيه المصطلحات الفنية التي تحتشد في كتابه « التجريبية الأصيلة » . وفي كتابه « عالم متعدد » تفسير يتخطى حدود التجربة أحياناً وينطلق إلى آفاق الميتافيزيقا . ثم عاد « جيمس » إلى وطنه وواصل نشاطه بين إلقاء المحاضرات والاشتراك في المناقشات وعقد الندوات . ولكنه كان يعاني العلة ويغاب المرض . وكان بين حين وآخر يخلو للتأمل

والكتابة ، وكان الأمل يراوده في الوصول إلى رأى حر في جميع المشكلات الفلسفية التي طالما أضجرتة وأرقتة . وقد بدأ تنفيذ المشروع في الفصول التي جمعت بعد وفاته في كتاب « بعض مشكلات الفلسفة » ، ولكن القدر عاجله قبل أن يحقق حلمه . ولعل القدر كان رحماً « بوليم جيمس » ، فهو لم يكن من أنصار كتابة مذهب فلسفي كامل . فقد كان يؤمن بأن ثمة حقائق جديدة ينبغي ألا نكف عن البحث عنها ، فليس هنالك تمام أو كمال ، وليس هنالك آراء مقطوع بصحتها . وفي هذه الفترة التي بلغ فيها نشاط « جيمس » أوجه والتي اشتدت عليه فيها آلام المرض ، جمع بعض دراسات متفرقة له ونشرها في كتاب « معنى الحقيقة » سنة ١٩٠٩ . ولم يقد « جيمس » الأمل في الشفاء ، فقرر أن يحاول العلاج في « مانهايم » بألمانيا . فأبحر مع زوجته إلى هناك في ربيع سنة ١٩١٠ . ولكنه في أوروبا اشغل مع الناس عن الانصراف إلى العلاج والخلود إلى الراحة ، وعاد مرة أخرى إلى وطنه ، وأقام في منزله الريفي حيث وافاه الأجل في أغسطس سنة ١٩١٠ ، وقد خلف للإنسانية تراثاً فكرياً ضخماً وتياراً فلسفياً متجدداً ما برح متدفقا إلى أيامنا هذه .

### عرض عام لكتاب البراجمية :

العنوان الكامل لكتاب البراجمية : البراجمية – اسم جديد لطرائق قديمة في التفكير : Pragmatism : « New Name for some Old Ways of Thinking » . وهو يضم مجموعة من المحاضرات ألقيت في نوفمبر وديسمبر سنة ١٩٠٦ ، وفي يناير سنة ١٩٠٧ ، وقد وردت في الكتاب على الترتيب التالي : ١ – المألزق الحاضر للفلسفة . ٢ – ما تعنيه البراجمية . ٣ – بعض المشكلات الميتافيزيقية على ضوء النظرة البراجمية . ٤ – الواحد والكثرة . ٥ – البراجمية والحس المشترك

٦ - التصور البراجمى للحقيقة . ٧ - البراجمية والمذهب الإنسانى . ٨ - البراجمية والدين .  
وفىما يلى تلخيص للكتاب نتوخى فيه عرض الأفكار الأساسية التى تشكل الموقف الفلسفى العام « لوليم جيمس » .

### البراجمية منهج يمزج الفكر بالحياة :

ليس ثمة قيمة لفكرة أو لنظرية ، إلا إذا تبسر لنا تطبيقها تطبيقاً مباشراً على الوقائع التى نلاحظها . فإذا طبقنا هذا المنهج العلمى على التجربة الإنسانية أمكننا أن نصل إلى القاعدة البراجمية ، أعنى أن نبحت عن المعنى الواقعى للفكر أو الاعتقاد وذلك بأن نلوذ بالوقائع الجزئية وننظر فى صميم النتائج الحاسمة التى تنجم عنها فى تجربتنا . ويتجنب المنهج البراجمى التورط فى حمأة اللفظية ، وذلك بفحص كل فكرة وكل خطوة ، ويستوى فى ذلك أبسط التصورات اليومية وأعمق الأفكار الفلسفية على ضوء النتائج التى تتضمنها فى لحظة مستقبلية وفى جانب من جوانب الحياة العملية .  
ومن الملاحظ أننا نتبع هذا المنهج عينه بالخطرة فى حياتنا العامة وفى ميدان العلم ، حين نتحرز من الانسياق انسياقاً أعمى وراء نظرية خلافة قد تنضى بنا إلى الخطأ . ولذلك فلكى نستوثق من قدر نظرية من النظريات نحاول أن نتخيل أنها مطبقة فعلاً فى العمل حتى يتسنى لنا رؤية ما عسى أن يكون هنالك من نتائج لتطبيقها . ونحتفى بها على قدر ما تأتى به من نتائج عملية خالصة . ونحن نلاحظ أن أشد نظريات الطبيعة أو الفلك تعقيداً يحكم عليها فى نهاية الأمر بمقتضى نفعها فى التنبؤ بالحسوف أو فى تفسير ظواهر كهربية وما على غرار ذلك .  
ومن ثم فالبراجمية تتوخى أن تدخل فى الفلسفة المنهج العلمى التجريبى الذى ثبتت فاعليته لحرصه على التحقق الفعلى من كل نظرية .

ومن البداهة أننا لا نتبع فى الفلسفة نفس الطرائق التى نتبعها فى الطبيعة أو فى الكيمياء . ولكننا نطبق المبدأ عينه ، مبدأ التحقق العلمى من كل فكرة أو فرض ، ولنسق للقارئ مثلاً له دلالة فى هذا الصدد : إن ثمة نزاعاً محتدماً بين المادية من ناحية والروحية من ناحية أخرى : هل هذا العالم ثمرة التقاء ذرات فى الزمان والمكان ، أو أن ثمة خالقاً لظواهر العالم جميعاً وهو عقل خالص وخير بحت ، يشكل الأحداث بمشيئته ويحرك الظواهر بإرادته ؟ تلکم مشكلة شائكة خاضت فيها التأملات ودار الجدل حولها فى مجلدات . فإذا واجهنا هذه المشكلة بالمنهج البراجمى لوضعناها فى السؤال البسيط التالى : ما الفارق بين اختيار هذا المرض أو ذلك على ضوء تجربتنا العملية ؟ لا يلوح أن هنالك فارقاً ما . فالعالم وجد والحقيقة القائمة التى لا مريّة فيها أنه موجود ، سواء أكان ثمرة التقاء ذرات أو من صنع خالق عظيم جبار . إن هذا لا يبدل من الواقع شيئاً . فنظرياتنا على هذا النحو أو ذلك لن تستطيع تغيير شىء فى هذا العالم الذى يمزج فيه الخير بالشر . فالعالم لا يكون خيراً أو شراً لأنه وليد التقاء ذرات ، ولا يكون خيراً أو شراً لأنه مخلوق ، حينئذ تستوى المادية والروحية ، ولا يكون لإحدهما فضل على الأخرى .  
يبد أن حديثنا هنا يقتصر على الماضى فحسب ، ويختلف الأمر فيما يتصل بالمستقبل . فالمادية تجعل العالم مرهوناً بنشاط قوى عمياء ، ومن ثم لا يتاح لنا الأمل فى أن يستقر شىء ما على الخير ، وفى أن تقوم أخلاق ثابتة ، فالبداية عدم والنهاية عدم . أما الروحية فتضع زمام الأمور بين يدى قوة عاقلة ذات أهداف أخلاقية سامية ، وهى على ذلك تزودنا باليقين فى القيم الروحية . تلك القيم التى تحفظ للإنسان كبرياءه ، وتصون له كرامته ، وتنقذ الحياة الإنسانية من الهلاك : وحتى إذا هلك العالم المادى فإن الله يتولانا وبرعانا ويخلق لنا بمشيئته عالماً آخر يتيح لمثلنا العليا أن نتحقق . وعلى



ذلك فالروحية تبث فينا الأمل ، فهي مذهب الثقة والشجاعة . وهنا نلمس الفارق العملي بين النظرتين في حياة من يتبعها : أمل في جانب ويأس في جانب آخر . وقد يعترض معترض بأن وعود الروحية وعود نائية بعيدة عن التحقيق ، وهي لذلك لا تجذبنا إليها ولا تستأثر منا بانتباه . ويحجب « جيمس » على ذلك بأن من يعترض هذا الاعتراض يغفل أن الطبيعة البشرية لم تتوقف عن الاهتمام بالقضاء والقدر وعن العناية بكل ما يتصل بنهاية العالم ومصير الإنسان . ففي صميم كل فرد تصور عميق يتصل بهذه الغايات . ويؤثر هذا التصور ولا ريب في سلوكه وله نفوذ بالغ في تحديد موقفه من مجرى الأحداث . ومن ثم فالخلاف بين المادية والروحية خلاف يغوص إلى أعماق حياتنا ، ففي المادية إنكار وتشتت ، وفي الروحية تبرير للوجود وتماسك أمام نكبات الدهر ، ومدد في حبل الأمل للتجاوب مع التجارب الحية الأصيلة ، تجارب الحياة الإنسانية ، وهي لا تكاد تخلو من لون ديني وأخلاقي ، وهي تجارب تلهمنا في حياتنا وتلهم الحضارة الإنسانية كلها .

وتفادى البراجمية التورط في الجدل في هذه الموضوعات ، ذلك الجدل الذي طالما تحمس له أنصار هذا المذهب أو ذاك فأفاضوا في البرهنة على وجود الله أو على عدم وجوده ، وخلود النفس أو عدم خلودها . تطوى البراجمية هذه المخادلات طياً وتضع المشكلة على أساس جديد ، لا من حيث صلتها بالعقل والمنطق بل من حيث علاقتها بالأخلاق ، فهي تلتقي عليك هذا السؤال : هل تولى مثلك العليا الروحية قدراً عظيماً من عنايتك واهتمامك ؟ وهل تعتمد أن قلب العالم مشغول أيضاً بها معنىً بتحقيقها ؟ أو هل ترى أن تاريخ البشرية وما اكتنفته من نضال ، وما حدث فيه من قتال ، وما اتصل به من صراع ، من أجل الخير ، هل تعتقد أن هذا التاريخ لا ينطوى إلا على

اضطرابات عارضة يقف منها العالم موقف لا مبالاة ، ومن ثم تبوء هذه العهود جميعها بالفشل وتنتهي إلى العدم ؟ لنن اتخذ الموقف الأول فأنت روحى ، ولئن آثرت الموقف الثانى فأنت مادى . ولكن ما التعارض بين الموقفين وما وجه النزاع بصددهما ؟ دع كل إنسان يؤثر الجانب الذى يرضيه أعنى الجانب الذى يحقق له السعادة فى نفسه ، ويهيئ له حياة راضية يعيش فيها بمقتضى ما اقتنع به ، واترك للمستقبل أن يحكم على موقفه بالصواب أو بالخطأ .

من هذا نرى أن البراجمية لا تغنى إلا بتوضيح المذاهب وتبسيطها لتعود بها جميعاً إلى معانيها العملية ومضامينها الواقعية . ولكنها لا تنقف منها موقف الحكيم ، فالحكم النهائى يظل دائماً أمراً شخصياً . ومن هنا قد يصل المنهج البراجمى باصحابه إلى نتائج مختلفة فيما بينها غاية الاختلاف .

وقد حذر أصحاب المذاهب الفكرية المجردة من الخطر الكامن فى الأخذ بالمنهج البراجمى أى فى الحكم على الأفكار بنتائجها العملية . وتساءلوا : كيف نحكم على الأفكار السامية التى تتخطى كل تجربة بموازين مستمدة من التجربة ؟ وكيف نسوغ لأنفسنا إخضاعها لتصنيفات عملية وهى أسمى من كل نظرة فردية ، وأبعد عن كل نزوة بشرية ؟

ويحجب « جيمس » على هذا بأن محور الموضوع يتمثل على الدقة فيما إذا كان عقلنا قادراً على الوصول إلى مثل هذه الحقائق النهائية أو عاجزاً قاصراً فى هذا المجال . ولا تعدو وظيفته أن تكون عوناً فى قهر العقبات العملية التى تصادفنا فى حياتنا اليومية . ومساعدتنا على التأدى إلى غايتنا فى الحياة التى نجد أنفسنا قد دفعنا إلى خضمتها دفعاً لا حيلة لنا فيه . تلك هى على الدقة الدعامة التى تجعل للبراجمية سبق على كل مذهب فكرى مجرد ، فهى ملتصقة بالحياة معنية بالتجربة متجهة إلى الواقع .

ويلوح أصحاب المذاهب الفكرية المجردة بشعارهم التقليدي ، وهو أن الإنسان عاقل ، مهمته أن يعرف كيف ينقل الوقائع بأفكاره بعد تنقية هذه الأفكار من كل عنصر شخصي وتنحية كل اعتبار ذاتي . فأول واجب على الباحث - وهو واجب مقدس - هو أن ينسى نفسه تماماً وهو يسير في طريق البحث عن الحقيقة وأن يتحرر تحرراً تاماً من نزعاته ويتخلص تخلصاً مطلقاً من ضرورات حياته ورغباته . ذلك لأنه ينبغي البحث عن الحقيقة أنتى ما تكون دون النظر إلى نتائجها ومعقباتها . فنحن إذا تركنا عواطفنا وازعالاتنا أيضاً كان حظها من النيل والسمو ، فإنها ستؤثر على تكبيرنا وتسد علينا طريق الوصول إلى الحقيقة المطلقة . إن نداء القلب نداء خداع مموه ، فينبغي للعقل أن يتحرر منه ويتجاهله . والحقيقة من حيث هي اتفاق الفكر مع الموضوع ، تغدو قريبة المنال إذا عكس الفكر موضوعه دون أن يتأثر أدنى تأثر بأهواء المفكر وميوله .

ويختلف التصور البراجمي لطبيعتنا اختلافاً تاماً عن هذا التفسير . ذلك لأن الإنسان إذا كان في جوهره كائناً عاطفياً فعلاً مناظلاً ينحت طريقه في صخر التجربة ، ويواجه مشكلات الحياة وعقباتها الواحدة تلو الأخرى فإن ملكته العاقلة المجردة أبعد عن أن تكون غاية في ذاتها ، وإنما يكتسبها من ثنانيا النضال من أجل الحياة ، وتعد بذلك أداة تمكّنه من التخلص من المآزق التي تكتنفه من كل جانب .

ومضى بنا هذا إلى القول بأننا لا نعيش لفكر كما ينادى بذلك أصحاب المذاهب الفكرية المجردة ؛ بل نفكر لنعيش . وتبعاً لهذه الطريقة في النظر إلى الأشياء وهي طريقة مستوحاة من البيولوجيا التطورية التي تنسب السبب في وجود وظائفنا إلى نفعها في حياتنا ، نقول تبعاً لهذه الطريقة نجد أن أفكارنا لا تعدو أن تكون وسائل فعالة لمواجهة ضرورات الحياة ومطالبها ، وعلى

ذلك فحقيقة الأفكار وفعاليتها تستويان في نظرنا . إن فكرة ما لا تكون صادقة أو كاذبة ، صحيحة أو باطلة إلا بقدر صلاحيتها أو عدم صلاحيتها ، موافقتها أو عدم موافقتها للهدف الذي رسمناه لها من حيث أنها تفضى بنا أولاً تفضى إلى النتائج المرغوبة . وينبني على ذلك أن حقيقة فكرة ما أو نظرية ما تنتمي في واقع الأمر إلى رغباتنا ، وتقاس قيمتها بمبلغ ما تحققه من نفع ، فالمعيار الوحيد للحقيقة هو ما تحققه حين نطبقها في حل المشكلات التي تواجهنا ، وفي استعادة توازن أذهاننا وانسجام شخصياتنا .

### التصور البراجمي للحقيقة :

يقال إن « الحقيقة » خاصية ملازمة للأفكار . فصدق الأفكار أى حتميتها يعنى موافقتها للواقع ، كما أن كذبها أو بطلانها يتمثل في عدم موافقتها للواقع ، والبراجمية والنزعات التجريدية تلتصق عند هذا التفسير « للحقيقة » . بيد أن البراجمية سرعان ما تنفرق عنها على معنى « الواقع » ومعنى « الموافقة » . وطبقاً للقاعدة البراجمية نتساءل دائماً : لنفرض جدلاً أن فكرة ما أو معتقداً ما صادق ؟ فما الفرق العملي الذي يؤدي إليه صدقه في الحياة الواقعية ؟ وأية تجارب تختلف عن تلك التجارب التي نصل إليها إذا كانت الفكرة باطلة أو المعتقد باطلا ؟ وباختصار ما قيمة المعتقد في العمل وما أهميته حين نزنه بميزان التجربة ونقيسه بمقياس الواقع ؟ والإجابة البراجمية على هذا حاضرة : الأفكار الصادقة هي التي يمكننا التثبت من صحتها ، والأفكار الكاذبة هي التي لا يمكننا التحقق من صحتها . فالتحقق بالفحص والتحليل هو الذي يحدد الحقيقة ويؤلف لبّتها .

فإذا قبلنا هذا التفسير للحقيقة لانبني على هذا أنها ليست خاصية ملازمة لفكرة صادقة ، ولكنها شيء يحدث للفكرة فتغدو الفكرة بفضله صادقة . ومعنى

هذا أن الأحداث هي التي تجعل الفكرة صادقة .  
 فحقيقة الفكرة أو صحتها أو صدقها تتمثل في عملية  
 التحقق منها . فما كنه هذا التحقق على النمط البراجمي ؟  
 نحن نعيش في عالم وقائع ، وهذه الوقائع قد تكون  
 نافعة وقد تكون ضارة . والأفكار التي تنبأ سلفاً بما  
 نتوقعه من واقع معين هي أفكار حقيقية . وامتلاك  
 الحقيقة ليس غاية في ذاته وإنما هو وسيلة إلى إشباع  
 اهتماماتنا المتجددة . ولما كنا دائماً في حاجة إلى إشباع  
 اهتماماتنا فإن واجبنا الأول أن نواصل السعي وراء  
 الأفكار الحقيقية . فالقيمة العملية للأفكار الحقيقية  
 تستمد من أهمية موضوعاتها لنا .

ونحن نخزن الأفكار التي تثبت قيمتها في الحياة  
 العملية في مستودع ذكرياتنا . وقد ننتفع بها في زمان  
 تال حين تمثل المناسبات التي تلائمها ، وحينئذ نقول  
 عن هذه الفكرة : « إنها نافعة لأنها حقيقية » أو  
 « إنها حقيقية لأنها نافعة » . فهاتان القضيتان سواء  
 في معناهما ومضمونهما وهو أن ثمة فكرة قد تحققنا  
 من صحتها . « فصفة الصدق » أو « الحقيقة » التي  
 ننسبها للفكرة ننسبها لها حين نبدأ بها عملية التحقق ،  
 وصفة النفع تدل على الفكرة حين تؤدي وظيفتها في  
 التجربة .

ومع ذلك فليس ميسوراً أن نقوم بالتحقق تحقّقاً  
 مباشراً من جميع الأفكار . ومن هنا ففى وسعنا  
 أن نجيز صدق فكرة تتحقق صحتها تحقّقاً غير  
 مباشر ، حينما تكون هناك ملابسات تدل على صحتها  
 دون أن تتمكن من الاستيثاق استيثاقاً مباشراً من ذلك .  
 وعلى هذا فنحن نسلم بالقضية « اليابان موجودة »  
 مع أن أغلبنا لم يزر هذه الجزر . وكذلك الشأن في  
 كثير من المعتقدات ، نجيزها حيث لا نلتقي بمعتقدات  
 تناقضها . مثل ذلك مثل أوراق النقد تظل صالحة طالما  
 كان الناس جميعهم يتعاملون بها . وليس يخفى أن

ثمة تحقّقاً مباشراً في نهاية المطاف يسند هذا التحقق  
 غير المباشر .

و حين يفحص « جيمس » العلوم يرى أن أعظم  
 مهمة تهض بها في ميدانها هي الوصول إلى نظريات  
 يمكن أن تزيد فائدة فعالة : نظريات يمكن أن  
 تكون وسيطاً بين حقائق سابقة وبين تجارب  
 جديدة . وينبغي للنظرية العلمية ألا ترزع المعتقدات  
 السابقة إلا في أضيق نطاق ، وأن تفضي إلى نتيجة  
 يمكن التحقق منها . والنظرية التي تعمل - بالمعنى  
 البراجمي - يجب أن تصيب الهدفين معاً . وحين  
 يشتد التنافس بين نظريتين في ميدان العمل ويستويان  
 في التقدير ، فإن المفاضلة بينهما تقوم على أساس  
 الأسلوب والاقتصاد في الجهد . ذلك لأن الحقيقة  
 في العلم هي تلك التي تزودنا بأكبر قدر من الإشباع  
 لاهتماماتنا .

وقد انتقد أعداء البراجمية هذا التفسير  
 « الجيمسي » للحقيقة انتقاداً مرأً وحملوا عليه حملة  
 عنيفة ناعين عليه السفسطة والمغالطة . « على أن جيمس »  
 يرى أن الهجوم على التصور البراجمي للحقيقة ليس  
 في صميمه هجوماً على الوقائع التي تشملها الحقيقة  
 بقدر ما هو هجوم على ما تعنيه كلمة حقيقة  
 ذاتها . فالبراجميون حين يتحدثون عن الحقيقة  
 يعنون بها العمل الذي تقوم به ، بينما يعنى خصومهم  
 الموضوعات التي تدل عليها ، وشتان بين النظريتين .

### البطولة في عالم متعدد :

في كل إنسان ذخائر من الطاقة لا يمكن أن تستثمرها  
 حياة هادئة رتيبة . وإنما توقظها وتثيرها حياة متدفقة  
 متجددة التيار . فهنا في معمعة هذه الحياة نحس فعلا  
 بأننا نعيش ذلك لأننا خلقنا للنضال ، ومن أجل  
 غاياتنا يشتعل حماسنا ويضطرم نشاطنا . فينبغي أن

نلامس الواقع فنعيش حياتنا ونساهم فيها فنطبعها  
بطابعنا ، وبذلك يغدو كل منا بطالا .

لذلك نرى « جيمس » يدافع في حماس عن السلام  
والحرية . وهو لذلك يشيد بفضائل النضال والشجاعة  
والتضحية والصبر على الضيم واحتمال الاستبداد . وهو  
يذهب إلى أن الحرب ليست جائزة أخلاقياً ، فن  
الخير لحضارتنا أن تقوم على أساس من التربية المتعادلة  
فتصون للجنس البشرى خصوبته . والاعتدال الأخلاقي  
يتطلب منا أن نكون أبطالا في حياتنا نبحث عن  
البساطة ونبتعد عن الترف فنعمل دائماً على تقدم  
فكرى لا ينقطع .

إن « جيمس » يدعو كلا منا أن يكون بطالا في  
ميدانه ، وللبطولة ثمنها في النجاح وفي الفشل . وفرص  
النجاح مهياة وقد تكون قليلة ، ولكن فرصة واحدة  
للنجاح قد تغني . أن الهدف الذي نستهدفه يستأهل  
اذن المخاطرة ويستحق التضحية حتى ولو باءت جهودنا  
بالفشل .

و « جيمس » لا يتراجع على أى وجه من الوجوه  
أمام إمكانية أن يجد نفسه بين أولئك الذين يبندهم عالم  
متعدّل جرى عليه التحسين والتقدم . فبينما الخلاص  
في « الواحدة التفاولية » هو في جوهره خلاص كلي  
شامل ، فإن الخلاص في « التعددية » يصيب البعض  
فقط دون البعض الآخر تبعاً لموقف كل فرد وعلاقاته  
بالآخرين . ومن الممكن ، إن لم يكن من الحتم ، ألا  
يكون هذا الخلاص كاملاً . فبعض الأفراد قد  
لا يصاحون فيحق عليهم أن يستبعدوا . وقد يكون  
الكمال قابلاً للتحقق ولكن لهذا التحقق ثمننا هو الاختيار  
والتضحية ، وهنا تتمثل البطولة ، وقد كان البيوريتان  
القدامى متأهبين لأن تحل بهم اللعنة إذا كان ذلك من  
أجل مجد الله . وتلك عظمة في النفس عند المؤمنين قد  
تكون من نصيبنا ، وينبغي لنا حيث يستلزمها خلاص  
العالم أن نقبل التضحية من أجلها . إن عالمنا مغامرة

حقيقية تنطوى على أخطار ، ومع ذلك فنحن لا ندير  
ظهورنا له . وإذا كان على كل منا أن يغرق مع السفينة  
قبل أن يصل إلى بر الأمان فإنه لن يتخلى مع ذلك عن  
المغامرة ، فأخرون قد حالفهم التوفيق ووقف إلى  
جانبهم الحظ السعيد فكتب لهم النجاح . ألا ينبغي لكل  
منا أن يوطد نفسه ويوجه جهوده لتحقيق المثل الأعلى  
الأخلاقي ، وأن يخاطر بحياته من أجل انتصار مثله ؟

## البراجمية والدين

لقد كان « جيمس » حريصاً على أن يتجه في  
وصف التجربة الدينية إلى استخلاص قيمة الدين  
وتعرف مغزاه . وقد كان يرى أن موقف أنصار  
المادية موقف بعيد عن الإنصاف واننا لانستطيع أن  
نحكم على قيمة الدين بوجه عام أو دين معين من الأديان  
بوجه خاص من مجرد النظر إلى منابعه وأصوله . بل  
ينبغي لنا أن ننعم النظر في نتائجه ، وأن نتبع آثاره  
العقيقة في الحياة الأخلاقية للأفراد والجماعات . ان  
تجربة دينية عميقة لتزود صاحبها بثروة لاتنفد من  
الاعتزاز بالكرامة والجلد على الكفاح وتقدير المحبة  
والسلام ، والسعى للسعادة ، وكل هذه حوافز  
لتقدم الإنسانية . ونحن لا ينبغي أن نجاهد فضل الأنبياء  
والقديسين ، فقد كانوا حملة المشاعل في كل تقدم  
أخلاقي وارتقاء اجتماعي .

ويثير فينا الدين الشغف إلى التساؤل ، وهذا  
التساؤل يضع أمامنا المشكلة الفلسفية . فنحن نلاحظ  
أن جميع الأديان تفترض أن العالم المرئي جزء من عالم  
أوسع هو العالم الروحي . والعالم المرئي عالم أرضي يستمد  
مقوماته من العالم الروحي . وأن الواجب الأصيل  
للإنسان أن يوائم بين نفسه وبين هذا العالم الأسمى  
عالم الروح . ومن هنا كانت العبادة وسيلة لتحقيق  
هذه الغاية . والعبادة تعد بحق عملاً فعلاً نستجلب به  
الطاقة الروحية من ذلك العالم الأسمى ، وهذه الطاقة



تعيننا على الحياة في الأرض وتدفعنا إلى النهوض بالجموع . فإلى أى مدى يمكن أن يكون لهذه المعتقدات قدرها ووزنها ؟ هل هي لاتخرج عن كونها انطباعات ذاتية ، مجرد أوهام تنسب بها لنبرر القيم التي تسعى لتحقيقها، أم هي تطابق بالفعل حقيقة واقعية موضوعية ؟ اتجه المؤمنون في الإجابة على هذا التساؤل اتجاهين مختلفين في الطريق ومتفقين في الهدف . أولها الاتجاه الصوفي وثانيهما الاتجاه العقلي . أحدهما يذهب إلى أن التجربة الصوفية التي يمارسها الانسان تصونه من الشك وتعصمه من الانحراف . بيد أن هذه التجربة لا قيمة لها في شخص لم يمارسها . والاتجاه العقلي يعتمد على الاستدلال والبرهنة ، وقد اتبع هذا الاتجاه أساتذة اللاهوت والفلاسفة المثاليون ، وقد حاولوا جميعاً أن يلمسوا للدين سنداً عقلياً محتملاً . إلا أن « جيمس » يلاحظ أن الحجج العقلية لم تقنع أحداً ، وأنها لم تسهوا إلا أفئدة أولئك الذين مارسوا من قبل تجربة صوفية بالفعل .

ويرى « جيمس » أنه ينبغي لنا بناء على هذا أن نقر بالحقيقة الواضحة التي لا تحتل جدالاً ، أعني بها أن ليس ثمة من سبيل لإقامة الدين على أساس عقلي ، والتماس دعامة موضوعية للتجربة الدينية والمعتقدات المرتبطة بها . بيد أنه ليس هنالك كذلك وسيلة لرفض هذه المعتقدات ، أو البرهنة على أن التجربة الصوفية لا تمكن صاحبها من الاتصال بحقيقة أسمى . فهل يعنى هذا من ثم أن لا مجال للعقل في حل المشكلات الدينية !! إن « جيمس » لا يستبعد الاستدلال العقلي من هذا الميدان ولكنه يبين لنا في وضوح أن دور العقل دور ثانوي، ذلك لأن الفكر هنا يتلو وقائع التجربة المباشرة . ومن ثم فالفلسفة الدينية تبدأ من الوقائع الدينية التي أجزناها وتقبلناها ورضينا عنها كما هي . وعلى هذه الفلسفة أن تعنى بتصنيف هذه الوقائع والتجارب وتحليل مضامينها ، وأن تستند في ذلك إلى الاستقراء والنقد .

على هذا الأساس يمكن لهذه الفلسفة أن تهض على دعائم التجريبية الأصيلة فيحدوها الأمل في أن تظفر يوماً ما بتأييد أولئك الذين لا يدينون بدين من الأديان . فنحن نلاحظ أن أولئك الذين ولدوا وقد حرموا نعمة البصر يقرون بوقائع البصريات . وكما أن البصريات ما كان يمكن أن يكون لها وجود لو لم تكن تجارها قاصرة على المبصرين فكذلك الشأن في علم الأديان فهو ينهض على شهادة المتدينين . ولن يكون في استطاعة هذا العلم أن يقرر في نهاية الأمر ما إذا كانت هذه التجارب نفسها تجارب وهمية أو واقعية . فالتساؤل عن واقعية هذه التجارب تساؤل تتعدّر الإجابة عليه علمياً ، ومن ثم فعلياً إما أن نتركه على حاله أو نحسم فيه بفعل من أفعال الايمان الشخصي .

ولم يردّد « جيمس » في الحسّم بفعل من أفعال الإيمان ، وفي تأييد قيمة ميتافيزيقية للدين . وهذا الموقف يتفق مع تجريبية الأصيلة المتحررة، إذ لا تهره الألفاظ ولا تنطلي عليه ادعاءات العلم الحديث بصدد مقومات التجربة الحقة . « فجيمس » يسلم بواقعية « الأنا » والإيمان فعل من أفعال « الأنا » و « الأنا » محور كل تجربة دينية . وفعل الايمان واسطة العقد بين « الأنا » والعالم الأسمى عالم القيم . ولا يفوته أن يستنكر اندفاع أنصار العلم الحديث نحو طمس معالم الشخصية في الإنسان والقضاء على فرديته، والنظر إليه على أنه مجموعة من الإحساسات المتبددة ، وعلى ذلك فليس للدين في تقديرهم أهمية ، وهو لا يعدو أن يكون خرافة وأسطورة .

ولكن « جيمس » يرى أن التجربة الدينية قطعة حية من الواقع وأنها تجمع بين القلق والخلاص : قلق من العالم الأرضي ، وخلاص يستبان في طموح الأنا إلى ما هو أسمى . فالإنسان يعيش على الأرض ويتطلع إلى السماء ، وفي هذا دفع لعجلة التقدم وإذكاء لحيوية البشر ، وبتّ للأمل في حنايا النفوس .

## الإرادة الحرة

تعني الإرادة الحرة من زاوية البراجمية أن ثمة جيدة في العالم ومن حقنا أن نتوقعها في عناصره الخافية وفي ظواهره البادية على حد سواء . فالمستقبل قد لا يكون تكراراً للماضي ومحاكاة له . ولكن هل يمكن لنا أن ننكر أن هنالك محاكاة على الجملة ؟ ففي الطبيعة اتساق عام .... بيد أن الطبيعة قد تكون متسقة اتساقاً تقريبياً فقط . والأشخاص الذين نمت فيهم معرفة الماضي نزعة تشاؤم ( أو أثارت فيهم الشكوك بصدد الطابع الخير للعالم ، وهي شكوك تغدو يقينيات لو افترضنا أن العالم ثابت على حاله ثباتاً أزلياً ) قد يرحبون بالطبع بالإرادة الحرة كنظرية تتيح النظر إلى العالم على أنه قابل للتعدل إلى ما هو أفضل . فهذه النظرية تذهب إلى أن التحسن أمر ممكن على الأقل ، بينما الحتمية تؤكد لنا أن فكرتنا العامة عن الإمكانية متولدة من جهلنا ، وأن الضرورة والإستحالة يتحكمان في مصائر العالم . ( ص ٨٤ )

## الحس المشترك :

.... يبدو الحس المشترك مرحلة متحددة تحدداً كاملاً في فهمنا للأشياء ، وهي مرحلة تشيع الأغراض التي من أجلها نفكر بطريقة ناجحة على نحو فذ . فالأشياء توجد حتى حين لا نراها ، و«أنواعها» توجد أيضاً ، وصفاتها وهي التي تعمل بها وبفضلها نمارس نشاطنا عليها توجد كذلك . هذه المصاييح تسقط صفة الضوء فيها على كل شيء في هذه الحجرية ، ونحن نقطع هذا الضوء حين نضع في

( ١ ) انظر William James : Pragmatism. (Meridian Books. New York, 1955).

طريقه ستاراً عاكساً . وهذا الصوت الصادر من بين شفقي هو نفسه الذي يمضي إلى آذانكم . والحرارة المحسوسة للنار هي التي تسرى في الماء الذي نغلي فيه بيضة ، ونحن نستطيع أن نحيل الحرارة إلى برودة بأن نسقط في الماء كتلة من الثلج . عند هذه المرحلة من الفلسفة وقف جميع المفكرين غير الأوروبيين بلا استثناء . فهي عندهم جميعاً تكفي لتحقيق الغايات العملية للحياة . أما عندنا .... فالأذهان التي ضلها التعليم ، كما يدعوها باركلي ، هي وحدها التي ارتابت في ألا يكون الحس المشترك صادقاً صدقاً مطلقاً . ( ص - ١٢٠ )

## التصور البراجمي للحقيقة :

نحن نعيش عالم حقائق واقعية يمكن أن تكون نافعة كما يمكن أن تكون ضارة دون ما تحديد . والأفكار التي تدلنا على ما نتوقعه من نفع أو ضرر ، تعد أفكاراً صادقة في هذا النطاق المبدئي للتحقق ، ومن ثم فمن الواجبات الأولى للإنسان تتبع مثل هذه الأفكار . إن امتلاك الحقيقة ، أبعد عن أن يكون غاية في ذاته ، ليس إلا وسيلة أولى نحو إشباعات حيوية أخرى . فلو تهت في الغابات واستبدت في الجوع ووجدت أمامي دربياً ، فمن غاية الأهمية أن يتجه خاطري إلى أن ثمة منزلاً يقطنه أناس عند نهاية هذا الدرب ، لأنني لو فعلت ذلك وسرت على هذا الدرب إلى نهايته لأنقذت نفسي . فالخاطر الصادق نافع هنا لأن المنزل الذي هو موضوع هذا الخاطر نافع . والقيمة العملية للأفكار الصادقة تستمد على ذلك أولاً من الأهمية العملية لموضوعاتها بالنسبة لنا . ومع ذلك فموضوعاتها ليست هامة في جميع الأوقات . فقد لا يكون للمنزل نفع لي في ظرف آخر ، ومن ثم ففكرتي عنه وإن كانت قابلة للتحقق إلا أنها غير ملائمة عملياً ، ومن الأفضل أن تظل كامنة . ولكن

عالم كماله مشروط بشرط واحد، هو أداء كل فرد أقصى ما يستطيع... وأنا أتيح لك الفرصة أن تأخذ نصيبك في عالم كهذا، وأنت تعلم أن نجاته غير مضمونة: تلكم مغامرة حقيقية فيها خطر واقع، بيد أنها قد يشحق لها الأوز من ثنايا هذا الخطر. إنها لحظة اجتماعية لعمل تعاوني يجب النهوض به، فهل تنضم إلى هذا العمل؟ هل تثق في نفسك وفي غيرك ثقة تمكنك من مواجهة المخاطرة؟

وهل تجد نفسك إذا عرضت عليك المساهمة في عالم كهذا تشعر شعوراً جاداً بأنك مسوق إلى نبذها لأنها ليست مأمونة العاقبة؟ هل تقول إنك تفضل أن تغرق في سبات العدم الذي استيقظت منه مؤقتاً استجابة لصوت مزاجك على أن تكون قطعة من عالم هو في جوهره عالم متعدد غير معقول؟... الحق أنك لو كنت إنساناً سوياً لما فعلت شيئاً من هذا القبيل. (ص ١٨٧).

ما دام أي موضوع يكاد أن يكون هاماً في يوم ما، فإن فائدة الزود بذخيرة عامة من الحقائق الزائدة عن المطلوب: ومن الأفكار التي ستكون صادقة في مواقف ممكنة فقط لفائدة جليّة. فنحن نحزن هذه الحقائق الزائدة عن الحاجة في ذاكرتنا... وحين تغدو حقيقة منها ملائمة عملياً لمطلب من مطالبنا العاجلة، فإنها تضي من مخزنها البارد لتعمل في الحياة وينمو اعتقادنا فيها ويصبح اعتقاداً فعّالاً. وممكنك أن تقول عنها ثمثند إما «أنها نافعة لأنها حقيقية» أو «أنها حقيقية لأنها نافعة» فهاتان العبارتان معاً تعنيان على الدقة نس الشيء، أعني أن هنا فكرة تحققت ويمكن التثبت منها. (ص ١٣٤ - ١٣٥).

### البراجمية والدين:

هَبْ أن فاطر الكون وضع الأمر بين يديك قبل الخلق قائلاً: أنا بسبيل صنع عالم لا يقين لي في نجاته،



# سفرنامه لى ناصر خسرو

بقلم  
الكتور يحيى الخشاب

أستاذ الدراسات الشرقية بكلية الآداب بجامعة القاهرة  
ومدير معهد الدراسات العربية العالية (جامعة الدول العربية)

فإننا نجد إقليم خراسان زاخراً بالمذاهب المختلفة ،  
فالحوارج فى سجستان ونواحي هراة كروخ ، والمعزلة  
فى نيسابور بلا غلبة ، والشيعه والكراميه لهم بها جلبه ،  
والغلبه فى الإقليم لأصحاب أبى حنيفه إلا فى الشاش  
وإيلاق وطوس ونسا وأبيورد وطراز وسواد بخارى  
وسبخ وندانقان واسفرايين فإنهم شفعويه ، والعمل  
فى هذه المواضع على مذهبهم ، ولهم قوة فى هراة  
وسجستان وسرخس والمروين ، ولا يكون قاض إلا  
من الفريقين ، وبرساتيق هيطل أقوام يقال لهم « بيض  
التياب » مذاهبهم تقارب الزندقة ، وهناك أقوام على  
مذهب عبدالله السرخسى لهم زهد وتقرب ...

وكان لهذا التعدد المذهبي أثر سئ فى نفوس الناس  
وخاصة أهل الفكر منهم ، حتى أن رجلاً سأل عالماً  
من علماء الدين فقال له : « عافاك الله جئتك مسترشداً  
إلى رجل دخلت فى جميع هذه الأهواء فما أدخلت  
فى هوى منها إلا القرآن أدخلنى فيه ولم أخرج من  
هوى إلا القرآن أخرجنى منه حتى بقيت ليس فى يدي  
شيء » . فنصحته العالم بقوله : شد نيتك فى المحكم  
وإياك والخوض فى المتشابه

فى تلك الفترة قامت الدولة الفاطمية فى مصر :

أولاً : ناصر خسرو ( ٣٩٤ - ٤٥٣ هجرية )

عاش ناصر فى الفترة التى شهدت الدولة الغزنوية ،  
أيام السلطانين محمود ومسعود ، وحكم السلاجقة  
الذين انتزعوا السلطة من يد مسعود . ولقى من المنافسة  
بين محموديين والمسعوديين المشقة التى لقيها أهل الفكر  
فى زمنه . وشاهد أيام مسعود الانتقام من رجال  
أبيه محمود ، وتحمل ما كان من قيام دولة السلاجقة  
على أنقاض الدولة الغزنوية التى قادها مسعود ، وعلى  
عينيه غشاوة من الغرور والكبرياء الزائف واتباع  
الهوى ، إلى الهاوية التى أودت به وبها . ورأى  
ناصر أهل رأى ومشورة وعمل يقتلون أو يسجنون  
أو يعزلون وإمعات نكرات يعلون ويشيرون . عاش  
النزاع بين الغزنويين وحاكى خوارزم وما وراء النهر  
واجتاز محنة السياسة والأخلاق التى عانتها الدولة  
الغزنوية أيام مسعود . وصف البيهقى فى تاريخه هذه  
الفترة فى صورة تكاد تكون كاملة ، ويعد كتاب  
البيهقى المصدر الرئيس فى هذه الفترة التى عاشها  
القسم الشرقى من العالم الإسلامى .

وإذا انتقلنا من الوضع السياسى إلى الوضع الدينى



وأقامت نفسها على المذهب الفاطمي وأخذت تعمل ، في دقة دقيقة ، على نشر هذا المذهب في الخارج ، تريد أن تقضى من ناحية على الخلافة العباسية لتقيم خلافة فاطمية تظل المسلمين في المشرق وفي المغرب ومن ناحية أخرى تهدف إلى اتساع ملك الفاطميين .

وأرسل الفاطميون دعواتهم إلى خراسان وكان لهم حظ من النجاح في إقناع بعض الأمراء بالمذهب الفاطمي ونجم عن الصراع بشأن قبول هذا المذهب أو رفضه أن أخذ لفييف من الناس يستمع إلى الدعاة وهم يبشرون به فمنهم من آمن ومنهم من ظل حائراً يتساءل أى طريق أولى بأن يتبع . ومن هؤلاء ناصر خسرو .

\*\*\*

وهو ناصر بن خسرو بن حارث القبادياني المروزي وكنيته معين الدين . وترجع نسبه لمرو إلى أنه أقام طويلاً بها ، أما هو فيذكر أنه خراساني وأنه أقام إقامة طويلة في يُمكان . ويذكر بعض الكتاب أنه كان علوياً ويسمونه ناصر خسرو العلوي ، ويبدو أنه منح هذا اللقب لأنه أخذ العهد على الإمام المستنصر الفاطمي بعد أن أصبح « حجة » في المذهب . وهو يتحدث عن نفسه وعن أسرته فيقول إنه خلاصة صافية للاحرار (الابرائين) وأنه لا يزعم أنه من أبناء سابور بن اردشير ويقول مرة أخرى : « أنا فخر أسرتي وجنسي بينما يفخر الآخرون بأسرهم وجنسهم<sup>(١)</sup> » .

يتحدث عن ثقافته في ديوانه فيقول إنه درس علوم الدين واللغة كما درس علم النجوم والحساب والهندسة والعلوم الطبيعية والطب والموسيقى والمنطق وفلسفة أرسطو . ودرس التاريخ والأديان المعروفة في زمنه . درس الأوستا والزند والبازند . وعرف لغات كثيرة غير الفارسية ، عرف العربية والاعريقية والتركية والهندية والعبرية<sup>(٢)</sup> . واطلع على مذاهب مانى والصائبة

والدهريين . وارتحل في صباه رحلات علمية إلى بلاد العرب والعجم والهند والترك<sup>(١)</sup> . ويرجح بعض الكتاب أن ناصر كان تلميذاً لابن سينا ويستشهدون بما ورد في كتابه « زاد المسافرين » ، ويرى آخرون إنه لم يكن تلميذاً لابن سينا ولكنه تأثر بفلسفته . ويبدو من كتب ناصر أنه أفاد من البحرى وجريير وحسان بن ثابت وأبي العلاء وكلهم عرب ، كما أفاد من شعراء الفرس : العنصرى والدقيقى ومنجيك وقطران .

\*\*\*

ولناصر خسرو نواح من النشاط متعددة ، فهو شاعر نظم الديوان ونظم كتابي روشنائى نامه وسعادت نامه ، وهو مفكر ديني كتب وجه دين وخوان الإخوان وهو فيلسوف كتب زاد المسافرين وهو رحالة كتب سفرنامه .

\*\*\*

كان لمصر أثر كبير في حياة ناصر خسرو ، ففيها أتيج له أن يصبح من كبار الدعاة الفاطميين ، وهذا الاتجاه الذى اكتسبه في مصر هو الذى أثر في حياته فيما بعد وهو الذى صيغ كتبه ، منظومة ومنتورة ، بهذه الصيغة التى امتازت بها . أقام بمصر ثلاث سنوات وثلاثة أشهر ، ولانجد في سفرنامه اشارة إلى اعتناقه المذهب الفاطمي أثناء وجوده بمصر بل ولانجد فيه اشارة ولو عابرة إلى هذا المذهب .

كان الخلفاء الفاطميون يدعون من يتوسمون فيهم تقبل المذهب والقدرة على نشره إلى مصر حيث يلتقون أصول المذهب في مساجد الأزهر وعمرو والحاكم وفى دار الحكمة ثم فى قصر الخليفة نفسه . ومنذ قيام الدولة الفاطمية بمصر والتدريس يقوم به قاضى القضاة وداعى الدعاة والوزير والخليفة .

(١) الديوان ص ٢٨٩ - ١٧ ، ٥١ - ١٠ ، ٢١٨ - ٢ .

(٢) الديوان ص ٩٠ - ٢١ ، ١١٠ - ٢٢ .

(١) سفرنامه ص ٩ ( الترجمة العربية الطبعة الأولى ) .

وهو يشبه علياً بهرون من موسى ثم يعيسى الذي أحيا الموتى فإن علياً أحيا الجهال بعلمه ولا فرق بين الجاهل والميت ... وينتقل إلى حديث غدیر خم « من كنت مولاه فعلى مولاه » ويتعجب ممن يأكل الطعام نبأً والوقود أمامه أو ممن يظل عطشاناً والنيل على مرأى منه .. ويدعو الناس أخيراً إلى الدخول في المذهب الفاطمي ؛ في الحصن الذي لا يدخله إبليس ، الحصن الذي شاده الله من الغرران وحياه جبريل من الشيطان ، الحصن الذي فيه العز والأمن وخارجه الشر والخذلان ، وينتهي من قصيدته بمدح رب هذا الحصن إمام الزمان الخليفة الفاطمي (١).

وفي قصيدة أخرى يتحدث عن كيفية أخذه العهد على الإمام المستنصر وكيف طلب إليه الإمام الأيووب بسر هذا وكيف وعده بأن يوضح له ما يغمض عليه من أمر الدعوة ، ويقول إنه أخذ يده فوضعها في يد النبي (صلى الله عليه وسلم) ليبيعه ، كالبيعة التي سبقت ، تحت الشجرة التي تحمل ثمار العلم . ويصف بعد ذلك تدرجه في مناصب الدعوة وكيف بلغ درجة « الحجة » وصار واحداً من الاثنى عشر « حجة » الذين نصبهم الإمام بنفسه في مراكزهم ، وكيف منحه الإمام ، أفضل الرجال ، هذه الدرجة وهي درجة لم ينلها أحد من أسرته . ويصف نفسه بعد هذا الاتح فيقول : إنه ارتفع فوق القمر بعد أن كان تائهاً في غياهب الحب وليس أعظم من هذا علواً .

ويعتبر ديوان ناصر خسرو وكتبه الدينية التي نعرف منها خوان الاخوان ووجه دين من الوثائق الهامة التي حفظت مذهب الفاطميين والناصريين والصباحيين . فإن كثيراً من كتب هذه الفرق قد ضاع ، والبقية الباقية من كتب ناصر خسرو تعد من المراجع التاريخية والمذهبية الهامة في هذا الموضوع .

(١) الديوان ص : ٣١٣ - ٣١٦ .

والخليفة عالم بالوراثة ، فإن علم أجداده ينتقل إليه ويبقى مكنوناً في صدره ، ولذلك شارك الخليفة الفاطمي في التدريس . ومع هذا فقد كان من الخلفاء الفاطميين أذكياهم لهم معرفة قليلة ولكنهم أصحاب دهاء ، وكان المعز لدين الله والمستنصر من هذا الطراز . وكان الخليفة إذا وثق بعالم اختصه بالكتابة في موضوع يعينه له أو بتلاوة كتاب خاص ، ومن هذا تكليف المعز لدين الله أبا حنيفة ( ابن حيون ) بقراءة كتاب في علم الباطن أخرجه من خزائنه وأمره بقراءته على الناس يوم الجمعة في مجلس بقصره . ومن ذلك أيضاً تكليف المستنصر ناصر خسرو بالكتابة في موضوع البرزخ الذي شرحه في كتابه المصباح .

ولم يشر ناصر خسرو في كتابه سفرنامه إلى كيفية دخوله المذهب الفاطمي كما قلنا وإنما قص علينا حديث ذلك في الديوان . فهو يذكر حضوره دروس المؤيد والاستماع إلى مجالسه وتفتح أبواب الحكمة له ويحدثنا عن شعوره حين عرف الظاهر والباطن واهتدى إلى إمام الزمان المستنصر ، وهو يدعو الله أن يقيه طول حياته قادراً على مدح سيد الخلق المستنصر ، جوهره تاج الرسالة ومفخرة الإنس والجن . ويصرح ناصر بأنه اجتاز مرحلة الشك وأنه أصبح على يقين من أنه اهتدى للحقيقة ويعلن دخوله في المذهب الفاطمي الذي هو الحق الذي سعى لبلوغه . وإذ يصبح علوياً فإنه يمدح علياً مدحاً لا كمدح أهل السنة إنما هو مدح العلوي الذي لا يرى الحق إلا بجانب علي والذي يقرن بين النبي وعلي (عليه السلام) فيقول إن النسل الباقي يخرج من محمد وعلي كما يخرج النسل الثاني من آدم وخواء . وكما أن النبي نوحاً قد ناز من الكار يوم الطوفان فكذلك أمطر على أرواح الجبابرة طوفاناً من حد سينه . وهو يؤول كيف كانت النار برداً وسلاماً على إبراهيم بأن علياً قد زرع في قلوب المؤمنين روضات الورد بدل نار جهنم .

## ثانياً : سفرنامه

وقرر أن يتبع نصيح زائره بالليل ، فعدل عن الشراب وعكف على الصلاة وفكر ملياً في أنه لن يجد السعادة التي ينشدها إلا إذا اتبع الهدى وتاب . وبدأ رحلته على هذه النية ، وبعد أن عاد إلى مرو طلب إعفاءه من وظيفته ، وأدى ما عليه من ديون وخرج منها قاصداً الحج .

لم يكشف ناصر خسرو عن سر رحلته إلا بهذا القدر الذي ذكرت ، وإذن فلا بد من الرجوع إلى مصادر تاريخية أخرى ، لتعرف السبب الحقيقي في الرحلة ولا بد أيضاً من أن ندقق في أسطر الرحلة فتقد يكون فيها ما يكشف بعض الأسباب .

والسؤال الذي يفرضه المنطق في هذا الظرف هو هل كان ناصر خسرو مهياً لتقبل المذهب الفاطمي وعازماً على بلوغ الحقيقة من هذا الباب في مصر؟ إذا رجعنا إلى رشيد الدين في جامع التواريخ نجد أنه يذكر أن المستنصر الفاطمي دعا ناصر خسرو لزيارة مصر كما دعا إليها حسن الصباح . ولاشك أيضاً في أن ناصر خسرو اتصل بدعاة الفاطميين في خراسان وفارس . وكان للموید وللنخشبی وغيرهما نشاط بعيد الأثر في الأمراء الحاكمين من السامانيين وغيرهم فليس بعيداً ، بل وأكثر احتمالاً ، أن يكون ناصر قد اتصل بهم واقنع بآرائهم وأصبح مهياً ليقوم بدور في الدعوة الفاطمية .

ويؤيد هذا ، من سفرنامه نفسه ، أن ناصر في المرحلة الأولى من رحلته غادر تبريز في صحبة جماعة من جيش الأمير وهسودان وهو من بني مسافر الذين كانوا من الشيعة وكان المزربان محمد بن مسافر ( أخو وهسودان ) من دعاة الباطنية<sup>(١)</sup> .

من هذا نستطيع القول بأن ناصر خسرو قد بدأ رحلته وقد كوّن رأيه في أن يكون فاطمياً .

وهو كتاب الرحلة ، سطر فيه أسفاره التي امتدت سبع سنوات ( ٤٣٧ - ٤٤٤ هـ ) منها أكثر من ثلاث سنوات في مصر .

ولاشك أن ناصر خسرو ، وهو موظف كبير ( متصرف ) في ديوان حاكم خراسان چغرى بيك ، كان قلق النفس حائراً يريد أن يعرف حقيقة الدين الذي عليه أن يتبعه . وهو يحدثنا في مطلع سفرنامه عن هذا القلق الذي يساوره فيقول : إنه ترك مدينة مرو في عمل للديوان فلما بلغ پنج ديه صادف قران الرأس والمشرى ، وهو ظاهرة فلكية يستبشر القوم بها ، ويقولون : إن الله يستجيب دعاء من يدعو في هذا اليوم ، فذهب إلى زاوية وصلى لله ركعتين وسأله تعالى أن ييسر له أمره . وخرج من الزاوية ليقابل جماعة من صحابه فوجد أحدهم ينشد شعراً فجالت بخاطره أبيات أخذ في كتابتها ليعطيها للمنشد لينشدها ولم يكد عمد إليه يده بهذه الأبيات حتى أخذ المنشد ينشدها بعينها ، فتفاءل وملىء بشراً وقرّ في نفسه أن الله فاتح عليه . وفي هذه الحالة من السعادة سافر إلى جزجانان وأخذ يلهو ويشرب الخمر ولا ينقطع عنه إلى أن رأى في نومه رجلاً ينهاه عن الشراب ويعيب عليه شرب الخمر التي تسلب عقول الناس ويذكره بأن الخير في أن يصحو لا في مداومة الشراب . فأجابه ناصر بأن الحكيم لا يجد غير الخمر ليخفف من هموم الحياة . قال الزائر إن الهموم لا يخففها فقدان الشعور وضعف العقل والحكيم لا يستطيع التسليم بأن الرجل الذي تلعب الخمر بلبه يصلح هادياً للناس بل ينبغي عليه أن يبحث عما يزيد عقله آزاناً وحكمة . قال ناصر : أنتى لى هذا ؟ قال الزائر : من جدّ وجد وأشار نحو القبلة ثم انصرف .

وصحنا ناصر من نومه وقد تمثلت هذه الرؤيا له

(١) ابن الأثير ج ٨ سنة ٣٣٠ (ص ١٢٦ من طبعة مصر) .

وفي المرحلة الأولى من الرحلة نجد ناصرأ صديقا للعلماء ومؤدباً . فهو يسافر من نيسابور في صحبة الخواجة الموفق هبة الله الذي كان مؤدباً للسلطان السلجوقي طغرل ، والذي لم يتردد في أن يترك مسعوداً الغزنوي وينضم إلى السلاجقة ، حين رأى دولة الغزنويين في إديبار ودولة السلاجقة في إقبال<sup>(١)</sup> . وقد التف حول الموفق جماعة من الشبان الأذكياء أخذوا عنه العلم وكان يرشحهم لمناصب الوزارة وما يعادها عند السلاجقة ، وهو الذي قدم أبا منصور الكندري ليكون وزيراً لطغرل ونظام الملك ليكون كاتباً للأمر الپ أرسلان ، ويقال إنه كان أستاذاً لحسن الصباح وعمر الحيام كذلك . وصحبة ناصر للموفق تبين طموح ناصر وميله إلى أن يصل إلى مركز مرموق ، عند السلاجقة أو عند غيرهم . ويبدو أنه حين لم يجد الطريق ميسراً لدى السلاجقة شق لنفسه طريقاً عند الفاطميين . في هذه المرحلة قابل على النسائي في سمنان وأبا الفضل خليفة بن على الفيلسوف في شميران وقد توثقت الصلة بينهما بعد مناظرة في علوم الدين والرياضيات . وفي تبريز قابل الشاعر قطران الذي طلب إليه شرح ما غمض من شعر الديقمتي ومنجيك نأمل عليه ناصر الشرح .

وتحدث ناصر عن أبي العلاء المعري ووصفه بأنه حاكم معرة النعمان وتحدث عن ثرائه وكثرة عبيده وقال إن سكان المدينة كأنهم خدم له وإن نوابه يدبرون أمور المعرة ولا يرجعون إليه إلا في الأمور الهامة . وأراد أستاذنا طه حسين ، في رسالته عن أبي العلاء ، أن يوفق بين رواية ناصر خسرو وبين ما عرف عن فقر أبي العلاء ، وتعليل الأستاذ جدير بالرجوع إليه في صفحتي ١٧٧ - ١٧٨ من الطبعة الثالثة من تجديد ذكرى أبي العلاء ، وقد انتهى إلى قوله « إن في حياة

(١) تاريخ الیهقی ، الترجمة العربية ، ص ٦٠١ وما بعدها .

أبي العلاء شيئاً يلزمنا ألا نصدق ما يرويه التاريخ من فقره المدقع ، من غير تحفظ ولا أناة ، فإن في رسائله ما يدل على أنه كان يهدى إلى أصحابه الهدايا ويعين أصدقاءه » .

\* \* \*

قام ناصر من مرو قاصداً مكة للحج ، ويبدو - في الظاهر - أن لا مأرب له غير هذا . ولكنه لم يكد يدخل مصر حتى أخذ يسهب في الحديث عنها ، دون التعرض للمذهب الفاطمي ، وبدخوله مصر تبدأ المرحلة الثانية من « سفرنامه » وهي المرحلة الهامة في هذا الكتاب .

ونستطيع أن نتبين من حديث ناصر أنه لم يكن سائحاً عادياً ، فقد أطال إقامته أكثر من ثلاث سنوات ، وحج مرتين ، في صحبة رسول الخليفة ، في الوقت الذي حرّم الحج على الناس في مصر بسبب قحط في الحجاز ، وحين عاد في المرة الثانية إلى مصر كان بصحبة أمير مكة . وأراد ناصر أن يرى مائدة الخليفة يوم العيد ، فسمح له بذلك ، مما يدل على أنه زائر ذو مكانة خاصة .

وجدير بنا أن نتساءل : لماذا أخفى ناصر اعتناقه للمذهب الفاطمي في سفرنامه مع أنه صرح بذلك في الديوان ، ودارت كتبه الأخرى حول الدعوة للفاطميين؟ هل نستطيع الزعم بأن ناصرأ كان يخاف ما يعلنه الحكام السلاجقة من بغض للباطنية ولمن يعتنقها وكان دستورهم في الحكم قائماً على القضاء على هذه الفرقة إلى حد أن الشيعة كلها اضطهدت في عهدهم ، فكان على ناصر أن يخفي أمر دخوله في المذهب الفاطمي إلى أن يصبح الوقت ملائماً للقيام بالدعوة إليه؟ وخاصة أن أخاه كان يشغل منصباً كبيراً لدى الأمير جفري بيك ( والد السلطان الپ أرسلان ) فكان يحتاج حتى لا يؤذى أخوه ؟ هذا جائز . ومن الجائز أيضاً أن يكون ناسخ النص سنياً معجباً بناصر خسرو



نفسه ولكنه لا يجب أن يجاربه فيما ذهب إليه من التشيع للفاطميين ، فحذف ما يمس هذا الجانب من سفرنامه .

مهما يكن فإن ناصراً شرح طريقة دخوله المذهب الفاطمي شرحاً دقيقاً في الديوان ، وكان معتزلاً بأنه أخذ العهد على الخليفة المستنصر نفسه وهو أمر لا يصل إليه كثيرون .

وسؤال آخر تجدر الإجابة عنه في هذه المرحلة من سفرنامه ، فإن وصف مصر قد امتاز بالإعجاب بكل شيء فيها ، فهل مصدر ذلك الإعجاب هو التعصب لمقر الخليفة الفاطمي ؟ الواقع أن المؤرخ المنصف لا يجد في وصف ناصر تعصباً ، إنما كان يصف ما يراه ويذكر ما يسمع ، ويلقى بالعهد في عهد الراوى . والواقع أن أسلوب المبالغة يسود كثيراً من الوصف في الكتاب كله ولا يقتصر على مصر وحدها . فهو يقول عن صيدا وآمد : إنه لم ير مثلهما على وجه الأرض ، ويتحدث عن حصير في مقام إبراهيم فيقول إنه لم ير مثلها في مكان قط ، ويقول عن كنيسة القيامة إنه ليس لها نظير في أى جهة من العالم ، ويقول عن إصفهان إنه لم ير في البلاد التى تتكلم الفارسية مدينة أجمل ولا أكثر سكاناً وعمراً منها ، وعن طبرس إن الناس بها في أمن وبلاد عظيمين ؛ حتى أنهم لا يغلقون بيوتهم ليلاً ، ويتركون البهائم في الطريق مع أن المدينة غير مسورة . وهكذا نستطيع أن نقول بأن وصفه لمصر لم يستأثر بشيء خاص ولم يصدر عن تعصب لها أو للخلافة الفاطمية فيها .

\*\*\*

والمرحلة الثالثة للرحلة ، مرحلة العودة إلى خراسان . وناصر لا يعود إلى وطنه عن طريق ميسر ، ولكنه يختار طريق الحجاز وفلج والحسا ويطلب إقامته في كل منها . وإذا كان إبان إقامته في مصر

قد صحب رسول الخليفة ليؤدى فريضة الحج التى حال القحط دون تمكن سائر الناس منها فإنه في هذه المرة يلتقى رعاية خاصة من أمير جدة الذى يعفيه مما ينبغى عليه من المكس ويكتب لأمر مكة ليعفيه منه حين يدخل مكة . وقد يكون في هذا قرينة على أن لناصر صفة خاصة في رحلته .

يمكث ناصر في مكة ستة أشهر ، مجاوراً بالكعبة ، ويغادرها إلى الحسا ويختار طريقاً غير مألوف إليها فتستغرق رحلته تسعة أشهر ، ويبلغها المسافر عادة في ثلاثة عشر يوماً ، ويزور في الطريق الطائف ومطار والثريا وجزع وسربا وفلج والبيامة .

ورحلة ناصر إلى الحسا قد تكون ، بل وهو الأرجح ، لأسباب سياسية . فحكام الحسا من القرامطة (السادة) وكانوا يعترفون بالخليفة الفاطمي ويدفعون له الخمس ، ولكن الصلات فسدت بعد أن أغاروا على مكة وأخذوا الحجر الأسود إلى الحسا ، فأعلنوا لخلقهم البويهيين ( وهم شيعة ) أنهم ينكرون الخليفة الفاطمي ، ويهم أحدهم بإعداد حملة لمحاصرة المعزدين الله في مصر في السنة التالية لدخوله فيها ، ويرده المعز ويكتب إليه كتاباً يذكر فيه فضل نفسه وأهل بيته وأن الدعوة واحدة ، وأن القرامطة إنما كانت دعوتهم إليه وإلى آباءه من قبله<sup>(١)</sup> ومن قبل ناصر خسرو عمل الوزير الدرزي على حمل السادة قرامطة الحسا على الاعتراف بالخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله ولكنه لم ينجح .

على هذا نستطيع أن نذهب إلى القول بأن رحلة ناصر خسرو لم تكن مجرد سياحة عادية إنما كان الهدف منها إعادة صلاة الود التى انقطعت بين القرامطة والفاطميين ، وإقرار مبدأ أن الدعوة واحدة ، وتجديد العلاقة بينهم وبين المستنصر ، وخاصة إذا التفتنا إلى

(١) ابن الأثيرج ٨ حوادث سنة ٣٦٣ .

أن دولة السلاجقة السنية الحنفية كانت قد نجحت في هزيمة الدولة البويهية الشيعية، وأخذ التيار السني يطغى على الشيعة، الأمر الذي وجه الفاطميين إلى ضرورة وصل ما انقطع من صلوات مع أصدقائهم لكي يقفوا جميعاً في وجه قوة السلاجقة السنية الذين عمدوا إلى القضاء على الباطنية في حرب لا هوادة فيها .

ونستطيع أن نفسر رحلة ناصر في الطائف ومطار والثريا وجزع و فلج ، سربا على هذا الوجه السياسي أيضاً، فإن الصلوات بين اليمن ومصر كانت قوية وخاصة أيام المستنصر ، يحدثنا مؤرخ معاصر لناصر هو محمد اليماني صاحب « كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة <sup>(١)</sup> » بأن رئيس الصليبيين استأذن المستنصر سنة ٤٣٩ (١٠٤٧) في نشر الدعوة الفاطمية فأذن له ونحن نرجح أن يكون ذهاب ناصر خسرو إلى أعراب هذه الجهات ليؤلف بينهم ليكونوا جميعاً إذا ما ناداهم الخليفة الفاطمي باسم رئيسهم .

\* \* \*

## العودة إلى الوطن :

عاد ناصر خسرو إلى بلخ سنة ٤٤٤ (١٠٥٢) في صحبة أخيه أبي الفتح عبدالجليل ، فطوف كثيراً في خراسان ، وهي جزيرته التي عين حجته لها . من قبل المستنصر ، ثم انتقل إلى مازندران فأقام بها فترة طويلة حتى نسب إليها، وقد استطاع أن يقنع كثيراً من أهلها بالمذهب الفاطمي . وأثار هذا الحكومة والناس عليه فاعتدى على بيته واضطر أخوه وأهله إلى هجره وحيداً ولم يجد بداً آخر الأمر من أن ينجو بنفسه ويهاجر إلى مكان حيث استقر وألف الناس من حوله وكوّن فرقة الناصرية <sup>(٢)</sup> . ولا يزال لدى الاسماعيلية النزارية في

شوغان كتب لناصر خسرو منها « الصحيفة » و « مرآة المحققين » و « وجه دين » ولا يزال قبر خسرو للآن مزاراً يؤمه الإسماعيليون النزاريون ( نزار بن المستنصر ) من الصين وآسيا الوسطى الروسية والهند والأفغان <sup>(٢)</sup> .

\* \* \*

وإذ انتهينا من هذا العرض لرحلة ناصر خسرو « سفرنامه » نعود إلى الكتاب لئرى متى كتب وهل هو النص الأصلي ؟ أم هل هو اختصار عن الأصل ؟ ويبدو لمن يقرأ « سفرنامه » أن ناصر خسرو كتب مذكرات يومية أو أسبوعية بما كان يشاهد أو يسمع ، يدل على ذلك الدقة التي نراها في وصفه لبعض الأماكن والحفلات، فهذا الوصف ليس مما يعلق بالذاكرة بهذه الدقة لعدة سنوات . وقد اتفق الكتاب على هذا ولكنهم اختلفوا في تحديد الوقت الذي سطر فيه الكتاب استناداً إلى المذكرات . وعندنا أن الرحلة كتبت عقب عودة ناصر إلى خراسان بوقت قصير إذ لو تأخرت عن ذلك لما أغفل ذكر دخوله في المذهب الفاطمي وهو الحدث الذي بدا في إنتاجه كله بعد ذلك .

ويعتقد الكتاب ونحن معهم أن النص الذي بأيدينا هو مختصر عن « سفرنامه » آخر أطول ودليل هذا ما جاء في سفرنامه حيث يقول : « يطول وصف مسجد الجمعة في ميفارقين لو ذكرته ولو أن صاحب الكتاب شرح كل شيء أتم الشرح <sup>(٢)</sup> » ويقول ناصر في وصف بيت المقدس : « قد صورته وضممته إلى مذكراتي » وهكذا من العبارات التي تفيد اختصار « سفرنامه » الذي بأيدينا .

\* \* \*

(١) Semenov في مجلة دراسات تاجكستان

(٢) سفرنامه ، الترجمة العربية ص ٨ .

(١) ص ٤٢ - ٤٣ .

(٢) بيان الأديان ، الترجمة العربية ص ٤٤ .

### ثالثاً : نماذج من سفرنامه :

يقول عن المعرة وأبي العلاء :

« وبعد مسيرة ستة فراسخ بلغنا معرة النعمان ، وهى مدينة عامرة ولها سور مبنى . وقد رأيت على بابها عموداً من الحجر ، عليه كتابة غير عربية فسألت ما هذا ؟ فقيل إنه طلسم العقرب ، حتى لا يكون فى هذه المدينة عقرب أبداً ، ولا يأتى إليها ، وإذا أحضر من الخارج وأطلق بها فإنه يهرب ولا يدخلها . وقست هذا العمود فكان ارتفاعه عشرة أذرع . ورأيت أسواق معرة النعمان وافرة . وقد بنى مسجد الجمعة على مرتفع وسط المدينة بحيث يصعدون إليه من أى جانب يريدون ، وذلك على ثلاث عشرة درجة . وزراعة السكان كلها قمح وهو كثير ، وفيها شجر وفيه من التين والزيتون والفسق والوز والعنب ، ومياه المدينة من المطر والآبار .

وكان بهذه المدينة رجل أعشى اسمه أبو العلاء المعرى وهو حاكمها . وكان واسع الثراء عنده كثير من العبيد ، وكان أهل البلد جميعاً خدم له . أما هو فقد تزهد ، فلبس الكليم ، واعتكف فى البيت ، وكان قوته نصف من من خبز الشعير ، لا يأكل غيره . وقد سمعت أن باب سرايه مفتوح دائماً وأن نوابه وملازميه يدبرون أمر المدينة ولا يرجعون إليه إلا فى الأمور الهامة وهو لا يمنع نعمته أحداً ، يصوم الدهر ويقوم الليل ولا يشغل نفسه بأمور الدنيا . وقد سما المعرى فى الشعر والأدب إلى حد أن أفاضل الشام والمغرب والعراق يقرون بأنه لم يكن من يدانيه فى هذا العصر ولا يكون وقد وضع كتاباً سماه « الفصول والغايات » ذكر به كلمات مرموزة ، وأمثالاً فى لفظ فصيح عجيب ، بحيث لا يقف الناس إلا على قليل منه ولا يفهمه إلا من يقرأه عليه . وقد أهموه « إنك وضعت هذا الكتاب معارضة للقرآن » . ويجلس حوله دائماً أكثر من

مائتى رجل ، يحضرون من الأطراف يقرءون عليه الأدب والشعر . وسمعت أن له أكثر من مائة ألف بيت شعر . سأله رجل : « ليم تعطى الناس ما أفاء الله عليك من وافر النعم ولا تقوت نفسك ؟ » فقال : « إنى لا أملك أكثر مما يقيم أودى » . وكان هذا الرجل حياً وأنا هناك .

ويقول فى مصر ، يصف تنيس :

« وبلغنا مكاناً يسمى طينة ، وهو مرفأ للسفن يذهب منه إلى تنيس وقد ركبت السفينة إليها . وتنيس جزيرة ومدينة جميلة ، وهى بعيدة عن الساحل بحيث لا يرى من أسطحها . والمدينة مزدحمة ، وبها أسواق فخمة وجامعان ، وقد يبلغ عدد الدكاكين بها عشرة آلاف دكان ، منها مائة دكان عطار . وهناك يبيعون الكشكباب ( سوبيا ) فى فصل الصيف ، فإن الجو حار وتكثر الأمراض فى المدينة .

وينسج بتنيس القصب الملون من عمامات ووقايات وما يلبس النساء . ولا ينسج مثل هذا القصب فى جهة غير تنيس . والأبيض منه ينسج فى دمياط . وما ينسج منه فى مصانع السلطان لا يباع ولا يعطى لأحد . وقد سمعت أن ملك فارس أرسل رسله إلى تنيس بعشرين ألف دينار ليشتروا له بها حلة من كسوة السلطان ، وقد بقى رسله هناك عدة سنين ولم يستطيعوا شراءها . وبتنيس صناع مختصون بنسج ملابس السلطان . وقد سمعت أن عاملاً نسج عمامة للسلطان فأمر له بخمسمائة دينار ذهب مغربى ، وقد رأيت هذه العمامة ويقال إنها تساوى أربعة آلاف دينار مغربى .

وينسجون فى تنيس هذه البوقلمون ، الذى لا ينسج فى مكان آخر من جميع العالم ، وهو قماش يتغير لونه بتغير ساعات النهار . وتحمل أثوابه من تنيس

إلى المشرق والمغرب . وسمعت أن سلطان الروم كان قد أوفد رسولا ليعرض على سلطان مصر أن يعطيه مائة مدينة على أن يأخذ تينس ، فلم يقبل السلطان ، وكان قصده من هذه المدينة القصب والبوقلمون .

وحينما يزيد ماء النيل يبعد الماء الملح من حول تينس ، بحيث يصبح ماء البحر عذبا حتى عشرة فراسخ حولها . وقد بنوا بمدينة تينس وجزيرتها صهاريج عظيمة تحت الأرض ، وهي قوية البنيان وتسمى بالمصانع . فحين يزيد ماء النيل ويطرد الماء-الملح من هناك ، تملأ هذه المصانع من ماء النيل الذي يجرى إليها . وبتينس مصانع كثيرة موقوفة ، يعطى ماؤها للغرباء . وسكانها خمسون ألفاً . ويرابط حولها ، دائماً ، ألف سقينة ، منها ما هو للتجار وكثير منها للسلطان . ويجلب لهذه الجزيرة كل ما يحتاج إليه إذ ليس بها من خيرات الأرض شيء ، وتجري المعاملات فيها بالسفن لأنها جزيرة . ويقوم بتينس جيش كامل السلاح ، احتياطاً ، حتى لا يستطيع أحد من الفرنج أو الروم أن يغير عليها . وسمعت من الثقات أنه يصل منها لخزينة سلطان مصر ، يومياً ، ألف دينار مغربي . ويصل ذلك المقدار مرة واحدة ، يحصله شخص واحد ، يسلمه أهل المدينة إليه في وقت معين ، وهو يسلم بعد ذلك للخزانة فلا يتأخر منه شيء . ولا يجبي شيء بالعنف من أى شخص . وما ينسج للسلطان من القصب والبوقلمون يدفع ثمنه كاملاً ، بحيث يعمل الصناعات برضاهم للسلطان ، لا كما في البلاد الأخرى حيث يفرض الديوان والسلطان السخرة على الصناعات . وتصنع أستار هودج الجمال ولبود سروج الخيل الخاصة بالسلطان من البوقلمون . ويصنعون

بتينس آلات الحديد كالمقراض والسكين وغيرهما . وقد رأيت مقراضاً في مصر ، صنع في تينس ، ثمنه خمسة دنانير مغربية ، يفتح إذا رفع مسباره ويقص إذا أنزل .

ويقول في وصف القاهرة :

« وللقاهرة خمسة أبواب : باب النصر ، باب الفتوح ، باب القنطرة ، باب زويلة ، باب الخليج . وليس للمدينة قلعة ، ولكن ابنتها أقوى وأكثر ارتفاعاً من القلعة ، وكل قصر حصن . وأكثر العمارات تتألف من خمسة أوسته طوابق .

ويجلب ماء الشرب من النيل ، ينقله السقاةون على الجمال . والآبار القريبة من النيل عذب ماؤها ، وأما البعيدة عنه فهاؤها ملح . ويقال إن في القاهرة ومصر اثنين وخمسين ألف جمل يحمل عليها السقاةون الروايا ، وهؤلاء عدا من يحمل الماء على ظهره في الجرار النحاسية أو القرب ، وذلك في الحارات الضيقة التي لا تسير فيها الجمال . وفي المدينة بساتين وأشجار بين القصور تسقى من ماء الآبار . وفي قصر السلطان بساتين لا نظير لها ، وقد نصبت السواقي لريها . وغرست الأشجار فوق الأسطح فصارت متنزهات . وحين كنت هناك أجر منزل مساحته عشرون ذراعاً في اثني عشر ذراعاً بخمسة عشر ديناراً مغربياً في الشهر . والمنزل الذي أقيمت فيه كان أربعة أذوار ، ثلاثة منها مسكونة والرابع خال ، وقد عرض على صاحبه خمسة دنانير مغربية في الشهر فرفض معتذراً بأنه يلزمه أن يقيم به أحياناً ، ولو أنه لم يحضر مرتين في السنة التي أقيمتها هناك .

وكانت البيوت من النظافة والبهاء بحيث تقول إنها بنيت من الجواهر الثمينة لا من الجص والآجر



الحاكم قائلاً : لقد بعتموني هذا المسجد فكيف  
تهدمونه ؟ فأجابوا .. نحن لم نبع المثلثة ، فأعطاهم  
خمسة آلاف دينار ثمناً لها . وكان السلطان يصلي في  
هذا المسجد طوال شهر رمضان وأيام الجمع من بقية  
الشهور . »

\*\*\*

ويصف بيوت مصر فيقول :

« بمصر بيوت مكونة من أربع عشرة طبقة  
وبيوت من سبع طبقات . وسمعت من ثقات أن  
شخصاً غرس حديقة على سطح بيت من سبع طبقات  
وحمل إليها عجلاً رباه فيها حتى كبر ، ونصب فيها  
ساقية كان هذا الثور يديرها ويرفع الماء إلى الحديقة  
من البئر . وزرع على هذا السطح شجر النارج والموز  
وغيرهما ، وقد أثمرت كلها ، كما زرع فيها الورد  
والريحان وأنواع الزهور الأخرى . »

\*\*\*

ويقول عن جامع عمرو وسوق القناديل :

« وفي وسط سوق مصر جامع يسمى « باب  
الجوامع » شيده عمرو بن العاص ، أيام إمارته على  
مصر من قبل عمر بن الخطاب . وهذا المسجد قائم على  
أربعائة عمود من الرخام . والجدار الذي عليه المحراب  
مغطى كله بألواح الرخام الأبيض التي كتب القرآن  
عليها بخط جميل . ويحيط بالمسجد من جهاته الأربع  
الأسواق وعليها تفتح أبوابه . ويقم بهذا المسجد المدرسون  
والمقرئون . وهو مكان اجتماع سكان المدينة الكبيرة ،  
ولا يقل من فيه ، في أي وقت ، عن خمسة آلاف  
من طلاب العلم والغرباء وكتاب الصكوك والعقود وغيرها .  
وقد اشترى الحاكم بأمر الله هذا المسجد من أبناء  
عمرو ، وكانوا قد ذهبوا إليه وقالوا : « نحن فقراء

والحجارة . وهي بعيدة عن بعضها ، فلا تنمو  
أشجار بيت على سور بيت آخر ، ويستطيع كل  
مالك أن يعمل ما ينبغي لبيته كل وقت ، من هدم  
أو إصلاح ، دون أن يضايق جاره . »

\*\*\*

ويقول في وصف حديقة عين شمس :

« وللسلطان حديقة تسمى « حديقة عين شمس »  
على فرسخين من القاهرة . وهناك عين ماء عذبة  
سمى البستان بها . ويقال إن هذه الحديقة كانت  
لفرعون . وقد رأيت قربها بناية قديمة بها أربع قطع  
من الحجارة الكبيرة ، كل قطعة مثل المنارة ،  
وطول كل منها ثلاثون ذراعاً ، وكان الماء يقطر  
من رؤوسها ، ولا يدري أحد ما هي ؟ وفي الحديقة  
شجرة البلسان ، يقال إن آباء هذا السلطان أتوا ببذرهما  
من بلاد المغرب وزرعوها في الحديقة ولا يوجد غيرها  
في جميع الآفاق . . . ومع أن لهذه الشجرة حباً  
إلا أنه لا ينبت حيثما زرع ، وإذا نبت لا يخرج  
الزيت منه . وهذه الشجرة مثل شجرة الآس ،  
يشذبون غصونها بالنصل حين تكبر ويربطون زجاجة  
عند موضع كل قطع فيخرج منه الدهن مثل الصمغ ،  
وحين ينقد ما فيها من دهن تجف . ويحمل البستانيون  
غصونها إلى المدينة ويبيعونها ، ولحاؤها تخين وطعمه  
كاللوز حين يقشر . وينبت في جزعها أغصان في  
السنة التالية فيعملون بها كما فعلوا في السنة الغابرة . »

\*\*\*

ويقولون عن مسجد ابن طولون

« وفي أيام الحاكم بأمر الله باع أحفاد ابن طولون  
مسجد جددهم بثلاثين ألف دينار مغربي ، وبعد مدة  
شرعوا في هدم المثلثة بحجة أنها لم تبع . فأرسل لهم

ويقول عن مصر :

« ويصنعون بمصر الفخار من كل نوع ، وهو لطيف وشفاف بحيث إذا وضعت يدك عليه من الخارج ظهرت من الداخل ، وتصنع منه الكؤوس والأقداح والأطباق وغير ذلك ، وهم يلونونها بحيث تشبه البوقلمون فتظهر بلون مختلف في كل جهة تكون بها . ويصنعون بمصر قوارير كالزبرجد في الصفاء والنظافة ويبيعونها بالوزن » .

» » »

« وتجار مصر يصدقون في كل ما يبيعون . وإذا كذب أحدهم على مشتر يوضع على جمل ويعطى جرساً بيده ويطوف به في المدينة وهو يدق الجرس وينادي قائلاً : « قد كذبت وها أنا أعاقب وكل من يقول الكذب يعاقب » .

« ويعطى التجار في مصر ، من بقالين وعطارين وبائعي خردوات الأوعية اللازمة لما يبيعون ، من زجاج أو خزف أو ورق ، حتى لا يحتاج المشتري أن يحمل معه وعاء » .

» » »

« وبلغ أمن المصريين واطمئنانهم إلى حكومتهم إلى حد أن البرازيلين وتجار الجواهر والصيافة لا يغلقون أبواب دكاكينهم بل يسدلون عليها الستائر ، ولم يكن أحد يجروء على مد يده إلى شيء منها » .

» » »

ويقول عن أسبوط :

« وينسجون بأسبوط عمائم من صوف الخراف لا مثيل لها في العالم ، والصوف الدقيق الذي يصدر إلى بلاد العجم ، والمسماة بالصوف المصرى ، كله من الصعيد الأعلى . وقد رأيت في أسبوط فوطة من

معمرون وقد بنى جدنا هذا المسجد فإذا أذن السلطان يدهم وينبع أحجاره ولبناته » فاشتراه الحاكم بمائة أنف دينار . وأشهد على ذلك كل أهل مصر ، ثم أدخل عليه عمارات كثيرة وعجيبة منها ثريا فضية لها ستة عشر جانباً ، كل جانب منها ذراع ، ونصف دائرتها أربعة وعشرون ذراعاً . ويوقدون في ليالي المواسم أكثر من سبعمائة قنديل . ويقال إن وزن هذه الثريا خمسة وعشرون قنطاراً فضة ، كل قنطار مائة رطل ، وكل رطل أربعة وأربعون ومائة درهم . ويقال إنه حين تم صنعها لم يتسع لها باب من أبواب المسجد لكبرها ، فخلعوا باباً وأدخلوها منه ثم ردوا الباب مكانه . ويفرش هذا المسجد بعشر طبقات من الخصر الجميل الملون ، بعضها فوق بعض ، ويضاء كل ليلة بأكثر من مائة قنديل .

وفي هذا المسجد مجلس قاضى القضاة .

وعلى الجانب الشمالى للمسجد سوق يسمى « سوق القناديل » لا يعرف سوق مثله في أى بلد ، وفيه كل ما فى العالم من طرائف . ورأيت هناك الأدوات التى تصنع من الذبل كالأوعية والأمشاط ومقابض السكاكين وغيرها . ورأيت كذلك معلمين مهرة ينحتون بلوراً غاية فى الجمال ، وهم يحضرونه من المغرب . وقيل إنه ظهر حديثاً ، عند بحر القلزم ، بلور أल्प وأكثراً شفافية من بلور المغرب . ورأيت أنياب الفيل ، أحضرت من زنجبار ، وكان وزن كثير منها يزيد على مائتى من . كما أحضر جلد بقر من الحبشة ، يشبه جلد النمر ، ويعملون منه النعال . وقد جلبوا من الحبشة طائراً أليفاً كبيراً ، به نقط بيضاء وعلى رأسه تاج مثل الطاووس .

» » »

صوف الغنم . لم أر مثلها في لهاور أو ملتان، وكانت من الرقة بحيث تحسبها حريراً» .

» \* \* »

ومن وصفه للأحساء (لحسا) :

« ولحسا مدينة في الصحراء ينبغي اجتياز صحراء واسعة لبلوغها عن أى طريق . والبصرة أقرب البلاد الإسلامية التي بها سلطنة لها . وبينهما خمسون ومائة فرسخ . ولم يقصد سلطان من البصرة لحسا أبدا .

ولحسا مدينة وسواد وبها قلعة . ويحيط بها أربعة أسوار قوية متعاقبة من اللبن المحكم البناء . بين كل اثنين منها ما يقرب من فرسخ . وفي المدينة عيون ماء عظيمة تكفي كل منها لإدارة خمس سواق . ويستهلك كل هذا الماء بها فلا يخرج منها . ووسط القلعة مدينة جميلة بها كل وسائل الحياة التي توجد في المدن الكبيرة . وفيها أكثر من عشرين ألف محارب .

وقيل إن سلطانهم كان شريفاً . وقد ردهم عن الإسلام وقال لهم إذ أعفكم من الصلاة والصوم ودعاهم إلى أن مرجعهم لا يكون إلا إليه ، واسمه أبوسعيد . وحين يسألون عن مذهبهم يقولون إنا أبوسعيدون . وهم لا يصلون ولا يصومون ولكنهم يقرون بمحمد ( صلى الله عليه وسلم ) وبرسالته . وقد قال لهم أبوسعيد إنى راجع اليكم ( يعنى بعد الوفاة ) .

وقد أوصى أبناءه قائلاً : « يرعى الملك ويحافظ عليه بعدى ستة من أبناءى يحكمون الناس بالعدل والقسطاس ولا يختلفون فيما بينهم حتى أعود » . ولطوءلاء الحكام قصر منيف هو دار ملكهم ، وبه تحت يجلسون هم الستة عليه ويصدرون أوامرهم بالاتفاق وكذلك يحكمون ، ولهم ستة وزراء ، فيجلس الملوك على تحت والوزراء على تحت آخر ويتداولون في كل أمر . وكان لهم في

ذلك الوقت ثلاثون ألف عبد زنجي وحبشى يشتغلون بالزراعة وفلاحة البساتين . وهم لا يأخذون عشوراً من الرعية ، وإذا افتقر إنسان أو استدان يتعهدونه حتى يتيسر أمره ، وإذا كان لأحدهم دين على آخر لا يطالبه بأكثر من رأس المال الذي له عنده . وكل غريب ينزل هذه المدينة وله صناعة يعطى ما يكفيه من المال حتى يشتري ما يلزم صناعته من عدد وآلات ويرد ما أخذ حين يشاء . وإذا تخرب بيت أو طاحون أحد الملاك ولم تكن لديه القدرة على الإصلاح أمروا جماعة من عبيدهم بأن يذهبوا إليه ويصلحوا المنزل أو الطاحون ، ولا يطلبون من المالك شيئاً .

وهؤلاء السلاطين الستة يسمون السادات ويسمى وزراؤهم الشائرة . وليس في مدينة لحسا مسجد جمعة ولا تقام بها صلاة أو خطبة ... ويجيب السلاطين من يحدتهم من الرعية برقة وتواضع . ولا يشربون مطلقاً . وعلى قبر أبى سعيد حصان مهياً بعناية ، عليه طوق ولجام ، يقف بالنوبة ليلاً ونهاراً ، يعنون بذلك أن أباسعيد يركبه حين يرجع إلى الدنيا . ويقال إنه قال لأبنائه : « حين أعود ولا تعرفوننى اضربوا رقبتي بسيفي فإذا كنت أنا حية في الحال » وقد وضعت هذه الدلالة حتى لا يدعى أحد أنه أبوسعيد .

\* \* \*

وفي مشاق الرحلة يقول في سفرنامه :

« حين بلغنا البصرة كنا من العرى والفاقة كأننا مجانين . وكنا قد لبنا ثلاثة شهور لم نخلق شعر رؤوسنا . فأردت أن أذهب إلى الحمام التمس الدفء ، فقد كان الجو بارداً ولم يكن علينا ملابس كافية . كنت ، أنا وأخى ، كلانا يلبس فرطة بالية وعلى ظهر كل منا خرقة من الصوف متدللة من الرأس ، حتى

قلت لنفسى من الذى يسمح لنا الآن بدخول الحمام ؟  
فبعت سلتى كتبى ووضعت بعض الدراهم من ثمهما  
فى ورقة لأعطيها للحامى عسى أن يسمح لنا بوقت  
أطول فى الحمام .. فلما قدّمت إليه هذه الدراهم نظر  
إلينا شذراً وظن أننا مجانين وانتهرنا قائلاً: انصرفوا  
فالآن يخرج الناس من الحمام، ولم يأذن لنا بالدخول فخرجنا  
فى خجل ومشينا مسرعين، وكان بباب الحمام أطفال يلعبون  
فحسبونا مجانين فجروا فى إثرنا ورشقونا بالحجارة  
وصاحوا بنا ، فلجأنا إلى زاوية وقد تملكنا العجب  
من أمر الدنيا ... وكان بالبصرة وزير ملك الأهواز  
واسمه أبو الفتح على بن أحمد ، وهو رجل أخلاق  
وفضل يجيد معرفة الشعر والأدب .. فلما عرف قصتنا  
أرسل إلى رجلا ومعه حصان لأحضر إليه ، فخرجت  
من سوء حالى وعزى ، ولم أر الذهب مناسباً فكتبت  
إليه معتذراً .. فأرسل إلىّ فى الحال ثلاثين ديناراً  
لشراء كسوة ، فاشتريت حلتين جميلتين وفى اليوم

الثالث ذهبت إليه وبقيت فى ضيافته من أول شعبان  
إلى منتصف رمضان ...

وذهبنا يوماً إلى ذلك الحمام الذى لم يسمح لنا  
بدخوله من قبل ، فوقف الحامى عند دخولنا وكذلك  
وقف كل الحاضرين حتى دخلنا . وجاء المدلك  
والقيم فقاما بخدمتنا . فلما فرغنا ودخلنا غرفة الملابس  
وقف كل من بها ولم يجلسوا حتى لبسنا ثيابنا وخرجنا .  
وفى أثناء ذلك كان الحامى يقول لصاحب له : هذان  
هما الرجلان اللذان لم ندخلهما الحمام يوم كذا . وكان  
يظن أنى لا أعرف لغته فقلت له بالعربية : حقاً  
ما تقول فنحن من كنا نلبس خرقة من الصوف على  
ظهرينا . فخجل الرجل واعتذر . وكان بين هذين  
الحالين عشرون يوماً .

وقد ذكرت هذا الفصل حتى يعرف الناس أنه  
لا ينبغى التذمر من أزمات الزمان واليأس من رحمة  
الخالق .





# طبقات الشعراء محمد بن سلام المحمدي

بمقام  
الدكتور مصطفى مندور

مدرس بكلية الآداب - جامعة عين شمس

## العرب والبيان الشعري:

أما إن العرب منذ جاهليتهم يهتمون بالبيان عامة وبالشعر خاصة ، فتلك قضية لم تعد مجالاً للدفع . فلقد كانت لهم من ظروف حياتهم القبلية ما خلق لهم هذا الاهتمام حين وجدوا في الاعتناء بالشعر والأخبار وأنباء القبائل ما ملأ أوقات مجالس سمرهم .

وكان لا بد في هذا الجو السامى أن ترتفع اللغة والأخبار إلى مستوى الإشباع العاطفى والخيالى . ومن هنا أصبح تراثهم يرتكن إلى ركيزتين : اللغة المثقفة ، وكان على كل من تعرض لقيادة المجلس أو المشاركة فيه أن يتعلمها ويلتقطها منذ يبدأ عقله فى الحياة القبلية بكل مستلزماتها . ثم المضمون الذى تحمله هذه اللغة وما فيه من أنباء الأجداد وأبطالهم وأيامهم ، مفاخرهم وعلاقاتهم وأحسابهم .

هذا هو الجو الذى ترعرعت فيه الثقافة البيانية العربية . وإن يكن من الضرورى أن نترك مجالاً فى تصورنا لهذه الحياة لأنواع من العزلة متباينة المظاهر ، كانت تنشر راياتها على حياة القبائل والشعراء . ثم جاء الإسلام ومضت أعوام على انتصاره وبدأ الانصهار القبلى فى حومة الإحساس الجديد بالمهمة الجديدة . ولقد تفاوتت قوة موجات الرياح الحاملة لهذا الإحساس إلى الأمام أو الملتوية به إلى الخلف . ومهما كان مدى التطور الروحى والاجتماعى لقدماتنا العرب ، فقد ظلوا كغيرهم من الشعوب متعلقين بأدابهم ، وذلك بحكم أن هذه القنون ترضى حاجاتهم النفسية والروحية التى احتاجوا إلى توكيدها أو نشرها .

ومنذ بداية معرفتنا بالتراث العربى القديم ونحن أمام غلبة الفن الشعري ، وقد تضم إليه نماذج أخرى

منطوقة أو مكتوبة . واتخذ هذا الطابع الغيبي شكلاً جديداً مع أساطير اليونان عن آهة الشعر ورباته التي تمنح الإلهام والوحى والتدرة على الانطلاق واتخذ أيضاً شكلاً جديداً مع أساطير العرب في أن لكل شاعر شيطاناً يلهمه ويوحى له . وما الأسطورتان إلا تعبير عن القوى « غير الإنسانية » التي خيل للإنسان أنها مسيطرة على الإبداع الفنى ومحركة لهذه القوالب التركيبية المفارقة لمألوف الناس من البيان .

واحتفظ الشعر لنفسه بهذه القوى التي ألمنابها ، قوى التعبير عما يثير النفس ، وما يحرك انفعالها . قوى تحمل المعتقدات والآمال وتثر الآلام . وكان لابد أن تبدأ مرحلة تجميع هذه الأشعار . وبدأت كتب الأخبار والسير والمغازى تسجل بعض هذه الأشعار ، ثم جاء جيل العلماء أمثال أبي عمرو بن العلاء ، وحماد الراوية والأصمعي وغيرهم . وبدأوا مرحلة هامة تعنى بشعر القبائل أو ببعض المنتخبات . ونما اتجاه العناية بالمختارات القائم على الذوق المنتقد ، باختيار بعض من أخبار الشعراء وفي هذا الاتجاه الأخير امتزج النقد بتاريخ الأدب . وتشبك الآراء اشتباكاً عريضاً حول مراحل تدوين التراث العربى ، ويستطيع من أراد تتبع هذا الاشتباك أن يجد عنه عرضين طيبين في كتاب - تاريخ الأدب العربى لكارل بركلمان ( وقد ترجمه الدكتور عبدالحليم النجار ) - وكتاب مصادر الشعر الجاهلى - للدكتور ناصر الدين الأسد .

وكتاب « طبقات الشعراء » لمحمد بن سلام هو أحد هذه النماذج المنتخبة التي يختلط فيها المنهج النقدى

من الخطابة أو المقطوعات المسجعة كالأمثال والحكم وسجع الكهان . وحتى تواريخهم وأيامهم كانت تطعم بهذه الألوان من التعبير ، والكثير مما تركوه يحمل لنا تعبيراً عن حالات نفسية عاشوها ، وأصداء من حياتهم القبلية بكل قيمتها . وإذا كان من الحق أن الإسلام سيفرض نوعاً من الصمت والنسيان على الكثير مما قيل فيما قبل نزوله أو فى صدر حياته . فمن الحق كذلك أن انتقال جل ذلك التراث ، حتى بعد قرن من الزمان ، عن طريق الرواية الشفوية ، يؤكد - رغم ما فيه من أخطار - تعلقهم واعتزازهم بما خلفه أجدادهم ، فلم يكن فى قدرة العرب أن يروا كل ذلك إلا أن شغفت قلوبهم به ، وسواء أخذنا بالرأى الذى ينزع إلى اعتبار الأدب - والفن عامة - وسيلة للتخفيف عن نفس الأديب الخالق ، وعن نفس الأديب المتذوق ، أم آثرنا الميل إلى اعتبار الخلق الفنى تعبيراً عن تجربة يعيشها الأديب بقلبه أو بخياله ، ثم ينقلها من حيز اللاوعى المبهم إلى حيز الوعى النابض حين ينفث فيها الحياة ، فلا شك أنه فى كلتا الحالتين السابقتين نستطيع أن نلمح فى جلاء وإفصاح أثر العمل الفنى على النفس البشرية ، ولقد نشطت منذ زمن بعيد أبحاث عدة لإماطة اللثام عن صلة الفنان بعمله . وفى مجال الأدب ، يقف البحث أمام اللغة ، لأنها هى وسيلة التعبير وقناته . ومنذ الفجر القديم واللغة مرتبطة بالسحر حين اعتبرت القوة الأولى لإثارة قوى السحر والغيب ، إذ لم يكن فى استطاعة الساحر أن يقيد مسحوراً أو يدفعه إلى أى درب من دروب الحياة إلا أن قيد اسمه ( اللغوى ) ونسبه وأوصافه بألفاظ

بالمهج التاريخي ، والتي تمثل مرحلة مبكرة في تاريخ أدبنا العربي .

محمد بن سلام :

وإذا كان لا بد في بحثنا هذا أن نعرف بصاحب كتاب « طبقات الشعراء » فهو أبو عبد الله محمد بن سلام الجمحي ، أحد أعلام البصرة الذين ولدوا فيها عام ١٣٩ هـ - وعاش كالكثيرين من رجال عصره منتقلا بين المراكز الثقافية المختلفة حتى مات سنة ٢٣١ هـ - ٨٤٥ م ومن المصادر ما يجعل عام وفاته ٢٣٢ هـ .

ولد أبو عبد الله محمد في بيت علم ، فأبوه سلام ابن عبد الله ممن روى عنهم علمنا في كتابه ، وأخوه عبد الرحمن بن سلام أحد رواة الحديث الذين روى عنهم مسلم وأبو حاتم ، ووثقه ابن حبان . وكما عرف أبو عبد الله محمد العلم عن أبائه فقد خلف لأبنائه وأهله حب العلم وطلبه . فروى عنه ابن أخته أبو خليفة الفضل بن الحباب الجمحي وهو ممن رووا النسخة التي تملكها اليوم من كتاب طبقات الشعراء .

أما عن نشأة أبي عبد الله محمد بن سلام الجمحي فقد طال ترده على الشيوخ في عصره ، سمع كبار الرواة والأخباريين والنحاة واللغويين : سمع الأصمعي والمفضل الضبي ، وخلفاً الأحمر ، ويونس بن حبيب ، وأبا زيد الأنصاري ، وأبا عبيده معمر بن المنثي وخلاداً السدوسي والمسيب بن سعيد ، وعشرات غيرهم . وحفظ الكثير مما سمع . وفي المقدمة الطيبة

التي كتبها الأستاذ محمود محمد شاكر للطبعة الأخيرة من كتاب طبقات فحول الشعراء . جمع الأستاذ سبعين اسماً من شيوخ أبي عبد الله محمد . وهذا النوع في مصادر معرفة ابن سلام جعل منه عالماً ذا ثقافة مشنوعة . أو موسوعية . جمع الكثير من الاتجاهات التي كانت شائعة حتى الربع الأول من القرن الثالث . وإذا كانت رواية الأخبار والعناية بالشعر قد غلبتا عليه ، فابن النديم يحدثننا في كتابه الفهرست أن ابن سلام ألف كتاب الفاصل في ملح الأخبار والأشعار وكتاب بيوتات العرب ، وله كتاب غريب القرآن ، وكتاب طبقات العلماء الذي نقل منه أبو علي القالي في آماله .

وكتاب طبقات الشعراء الذي نعتبره اليوم من تراث الإنسانية، يمثل صدراً ضخماً من معارفنا الأدبية والنقدية المتعلقة بقديمنا . وسما الكتاب إلى قمته بفضل عاملين واضحين : أما الأول منهما فهو ما ضمنه من آراء نقدية عرضها ابن سلام ، جامعاً فيها الكثير مما كان شائعاً حتى زمانه . ومضيفاً إليها ما ألهه فكره النافذ إلى حقيقة الفن الشعري ، والذوق الأدبي الذي لا يخلو من الأصالة؛ والثاني يأتي من أنه سجل ودون أخباراً أدبية أصبحت من بعده ملكاً لمؤرخي الأدب والشعر . وفي حقيقة اعتماد أبي الفرج الأصفهاني - فحل أدباء ورواة القرن الرابع ، وصاحب أضخم منجم للأدب العربي على مؤلف ابن سلام - ما يزكي الأهمية التي نالها وناولها كتاب طبقات الشعراء وما يتم على الثقة التي منحت له منذ ألفه صاحبه .

## كتاب طبقات الشعراء :

كان أول من نشر الكتاب المستشرق الألماني يوسف هل J. HELL في ليدن عام ١٩١٦ . ثم أعادت مطبعة السعادة نشره في ١٩٢٠ وتعددت طبعاته ، وكلها يشوبها الكثير من الخلل والخلط حتى استطاع المحقق الأستاذ محمود شاكر أن ينشر الكتاب . نشرة طيبة بوساطة دار المعارف في عام ١٩٥٢ . ومع أن هذه الطبعة قد سدت فراغات واسعة في الكتاب ، واستكملت بعض أجزائه باعتمادها على مخطوطة أكثر كمالاً ، وعلى ما صحت روايته عن الأصل القديم بوساطة كتب أخرى أخذت عنه ، إلا أن عدداً من المواضع ما زال في حاجة ماسة إلى التحقيق العلمي ، ولعل المستقبل يكشف لنا من المخطوطات ما يسد هذا النقص ، حتى تتم معرفتنا بالصورة الأولى - أو القرية منها - التي تركها ابن سلام لروائه . وعلى هذه الطبعة الأخيرة نعتمد في بحثنا هذا .

ومنذ ظهر هذا الكتاب مطبوعاً وهو يثير نوعاً من القلق في نفس قارئه ودارسه على حد سواء . ومصدر القلق أن أقسام الكتاب تبدو غير مترابطة برباط منهجي . ويمكن أن نجتمع أسباب هذا القلق في النقاط الثلاث الآتية :

### الأولى :

كتب ابن سلام في مقدمته « ففصلنا الشعراء من أهل الجاهلية والإسلام والمخضرمين ، فنزلناهم منازلهم ، واحتججنا لكل شاعر بما وجدنا له من حجة .

وما قال فيه العلماء » ( ص ٢١ ) هذا التحديد من ابن سلام يوحى بأن الكتاب سينض على أقسام ثلاثة ؛ قسم للجاهلين وثان للإسلاميين والثالث للمخضرمين ، فإن نحن فقتشنا نسختنا لم نعثر على هيكل لهذا القسم الأخير ، وقد أثار هذا النقص المظهرى الشك في نفس المستشرق « هل » وجاء المحقق محمود شاكر يبدد هذا الشك معتمداً على دليلين أحدهما مادي يستند إلى نص ابن سلام يقول فيه « فاقصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعراً . فألفنا من تشابه شعره منهم إلى نظرائه فوجدناهم عشر طبقات ، أربعة رهط كل طبقة متكافئين متعادلين » ( ص ٢٢ ) هذا التحديد العددي للشعراء الذين يقسمهم ابن سلام إلى طبقتين كبيرتين . الجاهلين والإسلاميين ، يلقي ظلاً ثقيلاً على الشك المثار سابقاً . ثم يضيف الأستاذ محمود شاكر استنتاجاً فنياً يرجح هذا الاطمئنان ( ص ٢٢ ) من مقدمة المحقق « ابن سلام لم يكن بعد المخضرمين طبقة قائمة بنفسها ، بل نزل المخضرمين منازلهم من طبقات الجاهلية وطبقات أهل الإسلام ، وألف من تشابه شعره منهم إلى نظرائه . فمن أجل ذلك وضع المخضرمين حيث رأى من طبقة شعرهم عنده . إما في طبقتهم من أهل الجاهلية ، وإما في طبقتهم من أهل الإسلام . غير ناظر إلى ترتيب تاريخ مولدهم أو تاريخ وفاتهم أو إلى تقدم متقدم وتأخر متأخر » . وهذا يعني أن ابن سلام يضم الشاعر المخضرم إلى نظيره الذي يرى تقارباً بين روي شعرهما . وبالمثل يفعل إن رأى الشاعر أقرب إلى روح أهل الأسلام . ويعبر الأستاذ



## النقطة الثانية :

إن التوزيع الكمي للتراجم والأخبار بين الطبقات يتعرض لتفاوت شنيع . فبينما نجد مثلاً بعض الطبقات تغطي عشرات الصفحات (كالأولى من الجاهليين أو الإسلاميين) نجد طبقات أخرى لا تكاد تغطي إلا صفحة وجزءاً من الثانية (كالطبقة السابقة من الجاهليين) بل ومن فحول هذه الطبقة من لا نكاد نجد عنه شيئاً ، اللهم إلا أن يكون مجرد اسم قصير كالشاعر أوس بن معزاء ، أحد شعراء الطبقة الثالثة من الإسلاميين ولسنا نستطيع تقديم أى تبرير لهذا الخلل الواضح إلا أن يكون ابن سلام لم يكن قد استكمل هذه التراجم . ولم يحاول أحد من رواة - في النسخ التي وصلتنا - استكمال ما فات المؤلف ؛ وقد يبدو ذلك الفرض بعيداً وهذا البعد نفسه يفرض فرضاً آخر ، هو سقوط وضياح أجزاء من الكتاب الذي وصلنا (حتى اليوم) .

## النقطة الثالثة :

إننا نلقى بين الطبقتين الكبيرتين : أهل الجاهلية وأهل الإسلام ، ثلاث طبقات لها ذابعتها الخاص ، فطبقة أصحاب المراثي وهي مرتبطة بفن شعري معين هو شعر الرثاء . ولم يقدم له المؤلف ولم يشر إلى أنه سيفرد لهذا الفن طبقة . ووجودها يثير عدة أسئلة : لمَ فضل الرثاء ؟ وأين الأغراض الشعرية الأخرى ؟ ثم طبقة شعراء القرى العربية : المدينة وشعراؤها خمسة ، وشعراء مكة وهم تسعة ، وشعراء الطائف وهم خمسة ، وشعراء البحرين وهم ثلاثة . ونفس هذا المنهج

شاكر عن هذه الفكرة بقول جامع « وهذا دليل على حسن بصر ابن سلام بالنقد . وجوده معرفته بالشعر ، ودليل على أنه نهج لكتابه نهجاً يحتاج إلى دراسة دقيقة متقنة يرجع فيها إلى طريقته التي سلكها في وضع كل أربعة في طبقة ، وزعمه أنهم متكافئون معتدلون ، وهذا أمر يتطلب إفاضة ليس هذا مكانها » .

هاتان الفكرتان يقدمهما المحقق ، ويستند إليهما في نفي فكرة إفراد ابن سلام طبقة خاصة للمخضرمين وتوئيد هاتين الفكرتين حقيقة أن المؤلف يذكر كثيراً من الشعراء الذين نعدهم مخضرمين بين صفوف طبقتيه الكبيرتين . فيذكر مثلاً في شعراء الطبقة الثانية الجاهلية كعب بن زهير . وهو الذي أسلم أمام رسول الله وقال قصيدته الكبيرة :

بانث سعاد فقلبي اليوم متبول

متيم إثرها لم يفسد مكبول

وفي الطبقة الثالثة يذكر النابغة الجعدي الذي عاش طويلاً في الجاهلية والإسلام ، بل ويذكر أنه كان علوى الرأى ، ويذكر معه الشاعر الشماخ الذي رثى عمر ابن الخطاب ونفس هذا التوزيع نراه مع طبقات الإسلاميين . ففي الثالثة الإسلامية يذكر كعب بن جميل الشاعر القديم في أول الإسلام ، ويذكر سحيم بن نوفل الشريف المشهور الأمر في الجاهلية والإسلام .

ولعلنا نخلص من عرض هذه المناقشة إلى نوع من الاطمئنان بالنسبة لهذه النقطة الأولى من نقاط الشك .

الذى يضم الشعراء تحت طبقة واحدة يخالف ما عهدناه في بقية القسمين الكبيرين . يخالفها في عدم اعتماده على الزمان كسبب للتقسيم ، وأجل مكانه عنصر المكان في القرى المختلفة ويخالفها في العدد الذى التزم به لكل طبقة في جزئى كتابه الكبيرين .

وبعد هاتين الطبقتين أتى طبقة شعراء يهود . وعددهم ثمانية ، وواضح أن قيما عقائدية جديدة تهيمن على المؤلف حين أفرد لهذا الفريق من الشعراء جزءاً خاصاً .

هذه نقاط ثلاث تثير النفس حول كمال الكتاب الذى وصلنا ، وإذا كانت الافتراضات حول النقطتين الأوليين قد تفرشان الأرض بشئ من عشب الاسترخاء ، فما زالت النقطة الثالثة متأرجحة بين احتمالين : أن يكون ابن سلام قد أضافهما بعد أن رسم منهج كتابه أو أن تكون أيدي بعض النساخ قد أرادت استكمال ما وهمت أنه فات المؤلف . وفي كلتا الحالتين لا نملك - حتى يومنا هذا - ما يرجح أحد الاحتمالين .

### تسمية الكتاب :

تجمع المصادر القديمة على أن ابن سلام اختار لكتابه اسم طبقات الشعراء وقد ذكر أقدم «كتالوج» تملكه المكتبة العربية القديمة، ونعنى به الفهرست لابن النديم الوراق ، أن ابن سلام ألف كتاباً فى طبقات الشعراء الجاهليين وكتاباً فى طبقات الشعراء الإسلاميين ، وإن كان من اليسير تصور أن «كتاباً» كانت تطلق على رؤوس الأبواب ، وفى ذلك ما ينفى

خوف بعض النقاد والأدباء المعاصرين من أن يكون ابن النديم مشيراً إلى كتابين متميزين منفصلين . ومجرد النظر مثلاً فى صحيح البخارى الذى يستخدم لفظه كتاب ، بدلا من «باب» يؤكد هذا التفسير . وهذا أيضاً ما يقول به محقق كتاب ابن سلام . وحين أخذ القدماء من كتابنا ما أخذوا ، ذكروه باسم «طبقات الشعراء» كذلك فعل الأصفهاني والسيوطى وغيرهما . ثم لما أراد الأستاذ محمود شاكر نشر الكتاب وجد فى جملة ابن سلام التى قالها فى مقدمته «فاقتصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعراً ..» ووجد فى بعض المواضع عند أبى الفرج الأصفهاني مثل قوله وذكره ابن سلام فى الطبقة الخامسة من فحول الشعراء ما رجح عنده اختيار تسمية «طبقات فحول الشعراء» ولست أظن أن عوامل الترجيح هذه تكفى مطلقاً للأخذ بهذا الرأى . فلفظة فحول المذكورة فى السياقين السابقين لا تحمل أية دلالة إلا أن تكون صفة توضح نوع الاختيار أو الثناء على من اختارهم الجمحى . ولعلنا نستطيع أن نزيد على ذلك أن من بين الشعراء الذين يذكروهم صاحبنا شعراء لا يصلون إلى مستوى الدرجة الثالثة التى كان الجاحظ يسمي الفرد منها شويعراً أو شعوراً . ولعلى كنت أوثر للأستاذ المحقق ألا يميز طبعته بهذا الشعار الجديد ويحتفظ بالتسمية القديمة «طبقات الشعراء» .

### مقدمة الكتاب :

فى مكتبتنا النقدية القديمة كتابان فرضا نفوذهما بفضل المقدمتين اللتين سجل فيهما أصحابهما قضاياهم

الأدبية والتقدية بالنسبة لوجهتي نظرهما في الشعر القديم . الأقدم منهما هي مقدمة الجمحي لكتابه طبقات الشعراء ، والثانية هي ما كتبه معاصره محمد بن مسلم بن قتيبة في كتابه « الشعر والشعراء » ومع تعاصر الرجلين فهما يأخذان بوجهتي نظر مختلفتين ولا يعيننا الوقوف كثيراً أمام المقدمة الثانية .

أما ابن سلام فيحدد في مقدمة كتابه هدفه من عمله : إنه أراد ذكر العرب وأشعارها . والمشهورين من شعرائها وفرسانها وأيامها . وذلك ما كانت تتجه إليه عنايات الأخباريين من الأدباء . ثم أنه أراد كذلك أن ينتقى من الشعر الكثير الشائع على الألسنة ما فيه خير . والخير الذي يغمض تعبير ابن سلام عنه نستطيع أن نراه فيما تحققت له قيمتان ، كلتاهما ارتضته القيم البلاغية في أدبنا القديم :

١ - أن يكون في عريته حجة ، وهذا يعني أن يكون في صياغته البيانية ما يحتاج به النحويون ويجدون فيه شواهد للقواعد أو لتفسير القرآن الكريم .

٢ - أن يجد فيه القارئ أدباً يستفاد ، فيه معان تستخرج ، وأمثال تضرب . ثم يجد فيه ما يشبع رغبته الفنية من مديح رائع ، أو هجاء مقذع أو تحد معجب أو نسيب مستطرف .

ووجد ابن سلام أمامه مجموعات كثيرة من الأشعار والأخبار وكان لا بد أن يختار من بين هذه المواد ما يتفق مع نظريته إلى التراث الأدبي وإلى الفن الشعري . ولذلك يحدد ابن سلام اختياره بقوله « فاقصرنا من ذلك على ما لا يجمله عالم ، ولا يستغنى

عن عمله ناظر في أمر العرب » . وفي هذه الفقرة يلتزم ابن سلام بأن يقصر اختياره على الشائع بين الناس والضروري للمهتمين بأخبار العرب وهو يعلم أن في الشعر الشائع المسموع مفتعلاً كثيراً، ولذلك فإنه يقصر مصادره على العلماء الذين تفقوا العلم ، وأصبحوا أهل العلم والرواية الصحيحة . وهو ينتصر لهؤلاء المتخصصين ، ويرى أن تكون آراؤهم أولى بالقبول مما تداوله الناس من كتاب إلى كتاب أو مما ترويه الصحف والصحفيون . وهذا الموقف الذي يلتزم به ابن سلام يدفعنا إلى استعراض موقفه من مصادره .

### ابن سلام والمصادر :

الرواة : كانت رواية الشعر هي الوسيلة العامة لنقل الشعر من جيل إلى جيل حتى جاء عصر التدوين وكان طبيعياً أن تتفاوت حدود أمانة الرواة فيما يتقلون . وقد تختلف أسباب تدخلهم في النص كما سئرى فيما بعد . وأصبح الرواة طبقات وفق حدود الثقة والمعرفة التي يمتاز بها كل منهم . وجاء ابن سلام فحدد طبقة من بينهم يمنحها ثقته وهم الرواة العلماء والنص التالي يوضح هذا الاهتمام الذي عناه الجمحي ، قال ابن سلام : « فلما راجعت العرب رواية الشعر ، وذكر أيامها وما أثرها ، استقلت بعض العشائر شعر شعرائهم ، وما ذهب من ذكر وقائعهم ، وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم وأرادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على ألسن شعرائهم . ثم كانت الرواة بعد ، فزادوا في الأشعار التي قلت ، وليس بشكل على أهل العلم زيادة

الرواة ولا ما وضعوا ، ولا ما وضع المولدون ..»  
(ص ٣٩ - ٤٠) وواضح في حديث ابن سلام تفرقة  
الجوهريّة بين الرواة الذين لم يلتزموا الأمانة في أشعارهم.  
والعلماء من الرواة . وهم الذين اصطفاهم واعتبرهم  
« الرواة المصححين » .

تتوالى لفتاته المطمئنة إلى هذا النفر من الرواة ،  
فهو يسخر من الذين يقبلون الشعر الذي تداوله الأقوام  
ولم يعرضوه على العلماء ( ص ٦ ) . وهو يقول إن الشعر  
يعرفه أهل العلم به ، بل انه ليس لأحد اذا أجمع أهل  
العلم والرواية الصحيحة على إبطال شيء منه . وهذه  
الطبقة من العلماء التي عناها ابن سلام هي فئة أبي عمرو  
ابن العلاء وأبي عبيدة والأصمعي والمفضل الضبي : « وكان  
أبو عبيدة والأصمعي مع أهل العلم وأعلم من ورد علينا  
من غير أهل البصرة : المفضل بن محمد الضبي (ص ٢١) .

وموقف ابن سلام من خلف الأحمر يمثل نموذجاً  
من اتجاهه نحو هذا النفر من العلماء . يصفه صاحبنا  
بقوله : « أجمع أصحابنا أنه كان أفرس الناس  
ببيت شعر ، وأصدقهم لساناً ، كنا لانبالي إذا أخذنا  
عنه خبراً وأنشدنا شعراً ، أن لانسمعه من صاحبه  
( ص ) وهذا لاشك يعرض لنا مدى الثقة التي  
كان يمنحها ابن سلام خلف الأحمر فقد كان يرجع  
إليه ليصحح له ما اختلط من الروايات الشعرية (مثال  
ص ١٠٦) ولا يتردد أن يذكر ما يخطئ فيه خلف  
الخليل بن أحمد . وخلف ينال ثقة ابن سلام بفضل  
عاملين يعرضهما : الأول منهما ثبتت خلف مما يروى  
وصدقه وأمانته . والثاني القدرة التي يملكها والتي بناها

بتخصصه ومداومة دراسته . فعنه يروى مؤلفنا  
- ابن سلام - أن قائلاً قال لخلف « إذا سمعت أنا  
بالشعر استحسنته فما أبالي ما قلت فيه أنت وأصحابك  
قال له : إذا أخذت أنت درهماً فاستحسنته فقال لك  
الصراف إنه رديء هل ينفعلك استحسانك له ؟ وما  
أروع تلك المقارنة التي عقدها خلف ، إن هذا الإحساس  
النقدي الدقيق الذي نلمسه عند خلف هو الذي نلمسه  
أيضاً في الخبر التالي . يقول ابن سلام « شهدت خلفاً  
فقبل له : من أشعر الناس ؟ فقال : ما ينتهي هذا إلى  
واحد يجتمع عليه كما لا يجتمع على أشجع الناس  
وأخطب الناس وأجمل الناس » إن خلفاً يخرج بحكمه  
النقدي هذا ، عن مألوف الكثير من الذين كانوا  
لا يترددون في إطلاق أحكامهم من كل قيد .

وإذا كان ابن سلام يحدد موقفه واضحاً من  
هذه الطبقة من الرواة العلماء فإنه يحدد أيضاً  
صورة لما كان شائعاً من صنيع الضعفاء من الرواة :  
١ - محمد بن إسحاق بن يسار ، فبالرغم من أن  
ابن سلام يراه من علماء الناس بالسير إلا أنه بمن  
أفسد الشعر وهجته وحمل كل غثاء منه . وكان  
تخصصه في رواية السير والأخبار مما سهل له وضع  
الأشعار المتحللة والموضوعة وسط أخباره فإذا سئل  
عن ذلك قال « لا أعلم لي بالشعر أوتي به فأحمله »  
ولكن ما كان ذلك ليعفيه من المسئولية فلم يكن  
ذلك عذراً ( ص ٩ ) وحكم ابن سلام على محمد بن  
إسحاق لا ينطلق دون تطبيق ، فإن ابن إسحاق « قد  
كتب في السير أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً



قط ، وأشعار النساء فضلاً عن الرجال ، ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمود « ويطعن ابن سلام فيما نسب إلى هؤلاء من أشعار لا تحفظ من الشعر إلا بأنها كلام مؤلف معقود بقواف . ثم يترك هذا الطعن الشكلي فيتساءل : من حمل هذا الشعر ؟ ومن أداه منذ آلاف السنين ؟ والله تبارك وتعالى يقول : « وإنه أهلك عاداً الأولى ، وثمود فما أبقى » ويستمر ابن سلام ليثبت أن الفروق الكثيرة التي مضت على هلاك عاد وثمود ما كانت لتسمح ببقاء شيء تصح نسبته إليهم . ويبلغ شكه مبلغه في قوله معلقاً على ما ينسبه ابن إسحاق - للشاعر أبي شعبان بن الحارث و« لسنا نعد ما يروى ابن إسحاق له ، ولا لغيره شعراً . ولأن لا يكون لهم شعر أحسن من أن يكون ذلك لهم » (ص ٢٠٦) .

هذا موقف ابن سلام من أحد كتاب السير والأخبار ، وهو موقف مرتبط أيضاً باتجاهه العام نحو الشك في قدرة هذا النوع من الرجال على تمحيص الأشعار . وذلك بحكم طبيعة ارتباط رواة السير بالطابع القصصي الملائم للمسامرة والمناذمة ولذلك يعلق ابن سلام على أبيات تنسب للشاعر ليبد بقوله « ولا اختلاف في أن هذا مصنوع تكثر به الأحاديث ويستعان به على السهر عند الملوك والملوك لا تستقصى » (ص ٥٠) .

٢ - راو ثان لا بد من الوقوف أمام حكم ابن سلام عليه ، ونعني به حماداً الراوية فمع اعتراف ابن سلام بأن حماداً كان أول من جمع أشعار العرب

وساق أحاديثها إلا أنه يضيف « وكان غير موثوق به : كان ينحل شعر الرجل غيره . وينحله غير شعره . ويزيد في الأشعار » (ص ٤١) ويروى بعد ذلك ما سمعه من يونس بن حبيب « العجب لمن يأخذ عن حماد ، كان يكذب ويلحن ويكسر » (ص ٤١) وسواء صح شيء من هذه التهم ضد حماد . أم أنها نبعت عن عصبية ابن سلام لرجال البصرة . فالذي تسلمه لنا القضية أن مؤلف طبقات الشعراء عرف منذ ذلك الوقت البعيد كيف يتردد أمام بعض المصادر ويؤثر أخرى بثقته . وليس هناك من شك في أن هذه الخطوة التي يسجلها ابن سلام تعتبر أهم خطوة عرفها نقدنا الأدبي القديم بعد تلك المرحلة المأججة من الروايات الشفوية التي اختلطت فيها الأشعار وارتبكت النصوص فيها أرسى صاحبنا الحجر الصلب لنقد النص ونسبته ، وتميز الحقيقة حول قائله . ولعل هذه المشكلة التي لمسناها كانت المحرك الأساسي الذي هز إحساسه النقدي نحو مشكلة نحل الشعر ووضعها .

### قضية نحل الشعر :

تذهب الدراسة الحديثة إلى أن العناية بالنقد الأدبي كانت أسبق من العناية بتاريخ الأدب . مثال ذلك أن يبدأ الاهتمام أولاً بقصيدة أو بقصائد تنشأ للغزل ، ويتجه الاهتمام بها وجهة نقدية للتفتيش عما في القصيدة من معان ومظاهر جمال أو نقيض ذلك . ثم تأتي بعد هذه المرحلة مرحلة دراسة فن الغزل ، كتيار أدبي في تاريخ الأدب . وإذا كانت هذه النظرية تصدق حين نتجه

بالجهاد وغزو الفرس والروم ، ولهت عن الشعر وروايته ، وانتهت مرحلة نشر الإسلام ، فلما كثر الإسلام وجاءت الفتوح واطمأنت العرب بالانتصار راجعوا رواية الشعر فلم يؤثروا إلى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب وألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل ، فحفظوا أقل ذلك وذهب عليهم منه كثير » ( ٢٢ ) .

ونتيجة لهذا الوضع المستند إلى الرواية الشفوية فتحت ثغرة في هذا التراث الذي بدأوا يراجعونه « فلما راجعت العرب رواية الشعر ، وذكر أباها وما أثرها استقل بعض العشائر شعر شعرائهم وما ذهب من ذكر وقائعهم وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم وأرادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على ألسن شعرائهم » ( ٣٩ - ٤٠ ) .

وجاء الرواة وبحكم عملهم القائم على المناقشة والرغبة في التمييز زادوا في الأشعار التي قبلت ( ٤٠ ) .

إن هذا العرض الخاطف يكفي لتنفيذ مع ابن سلام إلى حقيقة المشكلة التي أفلقت حياة نصوصنا القديمة وهي مشكلة نخل الشعر ووضعه ، وقد رأينا فيما سبق كيف أن تاريخ الأدب يمتزج بنقد النصوص ونستطيع أن نوجز عوامل شكه فيما يلي :

إن الأوائل لم يتركوا إلا أبياتا محدودة ، ثم أراد الأحفاد من القبائل والعشائر زيادة ما ورثوه ، وساعدهم رواة على ذلك .

وأراد هؤلاء الرواة أيضاً أشياء أخرى . إرضاء الملوك عند السمر والسهر فوضعوا لهم الأشعار وأرادوا

بأفكارنا إلى ما نسميه بالنقد المنهجي أو تاريخ الأدب المنهجي - أى القائم على أسس علمية تستقرئ التفاصيل - فلا نستطيع في الوقت نفسه أن نحدث هذا الفصل بين تاريخ الأدب ونقده في بداية عصور تدوين التراثين القمدي والتاريخي . وتتضح هذه الحقيقة كاملة في كتاب طبقات الشعراء لمحمد بن سلام . فن خلال نظرتة إلى تاريخ الأدب استطاع أن ينفذ إلى موقفه في النقد الأدبي الخاص بصحة النصوص .

نظر ابن سلام فوجد أنه لم يكن لأوائل العرب من الشعر إلا الأبيات يقولها الرجل في حادثة ؛ ثم قصدت القصائد وطول الشعر بعد تلك المرحلة ويقول المؤلف كان أول من قصد القصائد وذكر الوقائع المهلهل بن ربيعة التغلبي في قتل أخيه كليب وائل ( ص ٣٣ ) .

ويتبع صاحبنا تنقل بينات الشعر فيرى أنه كان في الجاهلية في ربيعة ومنهم المهلهل وهو خال امرئ القيس بن حجر والمرقشان وسعد بن مالك .. و .. ثم تحول الشعر في قيس ومنهم النابغة الذبياني وليد والنابغة الجعدي ... و ... ( ص ٣٤ ) .

وتجمعت حصيلة كبيرة . من الشعر عند العرب وصار الشعر ديوان علمهم ومنتهى حكمهم ، به يأخذون ، وإليه يصيرون ( ص ٢٢ ) بل وصار الشعر لما فيه من حقائق تاريخ العرب ، علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه ( ص ٢٢ ) ثم يجيء الإسلام فتحدث الهزة الكبرى في حياة العرب الجاهليين وحدثت أحداث جديدة في حياة الشعر فجاء الإسلام ، فتشاغلت عنه العرب وتشاغلوا

## الصورة النقدية :

إن مهمة ابن سلام في تصنيف الشعراء إلى طبقات تكشف عن أن المؤلف كان يتخذ لنفسه مقاييس نقدية حدد في ضوئها الطبقة التي يضع فيها الشاعر . كانت أحكام الناس المنتشرة مما دخل في اعتباره . ثم كانت كثرة الأغراض الشعرية التي أنشد فيها الشاعر ثم كانت كثرة التصانيد الطيبة التي تروى عن الشاعر . وإلى جوار هذه العوامل كان أيضاً عنصر الزمان والمكان . فقد قسمهم إلى جاهليين وإسلاميين ثم ذكر طبقات شعراء القرى . وبقي بعد ذلك عنصر الفن الشعري الذي في ضوئه كتب طبقة أصحاب المرائي .

ومع هذه المقاييس النقدية نستطيع أن نجد - إلى جانب تاريخ الأدب - صورة لما كانت عليه الاتجاهات النقدية حتى أوائل القرن الثالث للهجرة .

## الاتجاه الأول :

وهو أقدمها زمانياً وكان يكتفي في أحكامه النقدية بتقرير أفكار عامة دون تحليل أو تبرير كقولهم إن أشعر الجاهليين المرقش وأشعر أهل الإسلام كثير (ص ٤٤) أو مثل موقف عمر بن الخطاب الذي يقدم فيه النابغة الذبياني على سائر الشعراء لأنه قال :

فلمست بمسئق أحأ لا تلمه

على شعث ، أي الرجال المهذب ؟

وأمثلة هذه الأحكام التي لا تخضع لمحاولات تبررها منتشرة في طيات الكتاب وهي تمثل دون شك

الكسب بما يعرضون من أشعار ومن أوضح أمثلة ذلك ما يرويه ابن سلام عن ابن داود بن متمم بن نويرة الذي قدم البصرة في بعض مايقدم له البدوي في الجلب والميرة . فأتاه أبو عبيدة وابن نوح العطاردي فسألاه عن شعر جده متمم . وقاما له بخاجته وكفياه ما أراد كسبه فلما نقد شعر أبيه جعل يزيد في الأشعار ويضعها لها وإذا كلام دون كلام متمم . وإذا هو يحتذى على كلامه . فيذكر المواضع التي ذكرها متمم والوقائع التي شهدها . فلما توالى ذلك علما أنه يفتعله (ص ٤٠) .

ومع الرواة يأتي رجال السير والأخبار الذين لعبوا دورهم وكان في تشاغل العرب بالجهاد - في رأى ابن سلام - ما ساعد على ذلك الوضع الجديد ، وخاصة أنهم حين عادوا لماضيهم لم يجدوا كتاباً ولا دواوين تحتفظ لهم بنصوصهم بعيدة من تدخل الأهواء وبعيدة عن الضياع » ومما يدل على ذهاب الشعر وسقوطه قلة ما بقي بأيدي الرواة المصححين لطرفة وعبيد بن الأبرص اللذين صح لها قصائد يقدر عشر .... ونرى أن غيرها قد سقط من كلامه كلام كثير ، غير أن الذي نالها من ذلك أكثر . وكانا أقدم الفحول . فلما قل كلامهما حمل عليهما حمل كثير » (٢٣) .

هذا هو الجو الذي وجد فيه ابن سلام الكثير من النصوص التي كانت شائعة في عصره وكان عليه أن يصطنع منهجاً يشك به فيما تداولته الألسنة فوضع لنا أقدم دراسة منهجية حول صحة نسبة النصوص في شعرنا العربي القديم وهي من الأسس التي نهضت عليها دراسة الدكتور طه حسين في الأدب الجاهلي .

المرحلة الفطرية التي كان الانفعال بطاقة البيت أو الشاعر هو الباعث الأساسي على إصدار الحكم .  
الاتجاه الثاني :

وفيه بدأت بوادر تحليل الحكم النقدي ورده إلى أسباب ترتبط بالنص أو بالشاعر فالذين قدموا امرأ القيس فعلوا ذلك لأنه سبق العرب إلى أشياء ابتدعتها استحسناها العرب واتبعته فيها الشعراء منها : استيقاف صحبه والبكاء في الديار ، ورقة النسب ، وقرب المأخذ ، وشبه النساء بالظباء والبيض وشبه الخيل بالعقبان والعصى وقيد الأوابد وأجاد في التشبيه وفصل بين النسب وبين المعنى (ص ٤٦) وكل فقرة من النص السابق توضح فكرة نقدية منها ما يتصل بنظام القصيدة حين ابتدأها امرؤ القيس بالوقوف على الأطلال وحين ميز بين أجزاءها ومنها ما يتصل بطابعه الشعري الذي هو قريب المأخذ وتملكه القدرة على خلق التشبيهات التي لم يسبقه إليه سابق .

وفي خبر آخر يروى أن عمر بن الخطاب كان يقدم الشاعر زهيراً « لأنه كان لا يعاقل بين الكلام ، ولا يتتبع حوشيه ، ولا يمدح الرجل إلا بما فيه » (ص ٥٢) والناقد هنا يتجه إلى نقد بناء شعر زهير ، إذ أنه لا يفضل - كغيره - الألفاظ الحوشية ثم يقف أيضاً أمام مضمونه ، فهو صادق لا يمدح الرجل إلا بما فيه .

### الاتجاه الثالث :

وكان يذهب فيه فريق من النقاد الأدباء إلى معالجة صياغة القصيدة وما فيها من أخطاء أو سرقات .

فالنابغة كان يقوى في شعره ، ويتحدث كذلك ابن سلام عن عيوب الشعر الأربعة : الزحاف والسناد والإبطاء والإقواء (ص ٥٥) وما بعدها ويخرج من هذا الاتجاه إلى محاولات تعميم الأحكام : فالاقواء في شعر الأعراب كثير وهو فيمن دون الفحول من الشعراء أكثر (٥٩) كما أن أخطاء استعمال الألفاظ أو التراكيب منثورة في الكتاب (أمثلة ص ٦٢ ، ٦٦ ، ٤٦٢) .

### الاتجاه الرابع :

وفيه نلمس بوضوح بداية النقد المنهجي والنقد الفني ، فالشاعر عدى بن زيد كان يسكن الحيرة ومراكز الريف فلان لسانه وسهل منطقته ، فحمل عليه شيء كثير ، وتخليصه شديد (ص ١١٧) إذن نحن أمام محاولة تستهدف الكشف عن أثر البيئة في الشعر . وكما أثرت البيئة المدنية أثرت العلاقات القبلية أو الاجتماعية : قال ابن سلام « وبالطائف شعر ليس بالكثير ، وإنما كان يكثر الشعر بالحروب التي تكون بين الأحياء ، نحو حرب الأوس والخزرج أو قوم يغيرون ويغار عليهم . والذي قلل شعر قريش أنه لم يكن بينهم ثائرة ولم يحاربوا وذلك الذي قلل شعر عمان . وأهل الطائف في طرف مكان بعيد (ص ٢١٧) ثم يقول أيضاً « وأشعار قريش فيها لين » فتشكل بعض الأشكال (ص ٢٠٤) . هذه أمثلة من بين أخرى - تفصح عن بدور صالحة تنمو فيها الدراسات المنهجية وقد يكون منها ما يحتمل الرد ولكنها دون شك تمثل فجزراً أبيض .



وأن يفرد ابن سلام طبقة لأصحاب المراثي ، هلا تمثل هذه الحقيقة اتجاهاً إلى دراسة الفنون الشعرية المختلفة..؟  
 هذه اتجاهات أربعة أعتقد أن ابن سلام قد صب فيها ما كان شائعاً في عصره وإن تفاوتت أهميتها بالنسبة له أو لمن بعده . وبقي إلى جوارها أمثلة عديدة من الأحكام النقدية التي يمثل بعضها ذوق صاحبنا ويمثل البعض الآخر ذوق عصره وعلمائه ؛ وكلها تردنا إلى ما قلنا عن أهمية منهج ابن سلام الذي يخلط فيه بين تاريخ الأدب وتاريخ النقد ، والنقد التطبيقي .

لقد استطاع ابن سلام أن يحتفظ بطابع الذوق العربي في تناول النصوص ، ولم يخضعها لما كان شائعاً من المعارف اليونانية ومعاييرها الفنية والنقدية . ومن هنا تزداد أهمية الكتاب لأنه يمثل الذوق الأدبي عند العرب وما فيه من عناية بالنصوص وتدقيقها ، لقد كان ابن سلام يؤمن بأن للشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم ( ص ٦ ) وكان يؤمن بأن كثرة المدارس لتعدى على العلم (ص ٨) ومن هاتين القيمتين : المثابرة والثقافة ثم طول الممارسة والدراية تتحدد خير الطرق لمعرفة الشعر ونقده .

## نماذج من كتاب طبقات فحول الشعراء

### (١) من المقدمة

(لم ألزم في هذا الاختيار بتسلسل الصفحات كما طبع الكتاب ، وتدفعني لذلك محاولة تنسيق بعض الموضوعات . والعناوين الموضحة من اقراحي ) .

### هدف المؤلف ومنهجه :

ذكرنا العرب وأشعارها ، والمشهورين المعروفين من شعرائها وفرسانها وأشرفها وأيامها ، إذ كان لا يحاط بشعر قبيلة واحدة من قبائل العرب ، وكذلك فرسانها وساداتها وأيامها ، فاقصرنا من ذلك على ما لا يجمله عالم ، ولا يستغنى عن علمه ناظر في أمر العرب ، فبدأنا بالشعر ( ص ٥٠ ) .

فصلنا الشعراء من أهل الجاهلية والإسلام ،

والمخضرمين فنزلناهم منازلهم ، واحتجنا لكل شاعر بما وجدنا له من حجة ، وما قال فيه العلماء .

وقد اختلف الناس والرواة فيهم ، فنظر قوم من أهل العلم بالشعر ، والنقاد في كلام العرب ، والعلم بالعربية ، إذا اختلف الرواة ، فقالوا بأرائهم ، وقالت العشائر بأهوائها ، ولا يقنع الناس مع ذلك إلا الرواية عن تقدم .

فاقتصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعراً ، فألفنا من تشابه شعره منهم إلى نظرائه ، فوجدناهم عشر طبقات ، أربعة رهط كل طبقة ، متكافئين معتدلين ( ص ٢١ - ٢٢ ) .

ثم إننا اقتصرنا - بعد الفحص والنظر والرواية عن مضي من أهل العلم - إلى رهط أربعة ، على أنهم

أشعر العرب طبقة ، ثم اختلفوا فيهم بعد . وسنسوق في اختلافهم واتفقهم ، ونسمى الأربعة . ونذكر الحجة لكل واحد منهم ، وليس تبدتنا واحداً في الكتاب بحكم له ، ولا بد من مبتدأ ، ونذكر من شعرهم الأبيات التي تكون في الحديث والمعنى ( ص : ٤٢ ) .

## العرب والشعر :

وكان الشعر في الجاهلية ديوان علمهم ومنهى حكمهم ، به يأخذون ، وإليه يصيرون .

قال ابن سلام : قال ابن عون ، عن ابن سيرين ، قال : قال عمر بن الخطاب كان الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصح منه . فجاء الإسلام ، فتشاغلت عنه العرب ، وتشاغلوها بالجهاد وغزو فارس والروم ، ولهت عن الشعر وروايته . فلما كثرت الإسلام ، وجاءت الفتوح ، واطمأنت العرب بالأمصار ، راجعوا رواية الشعر فلم يؤولوا إلى ديوان مدون ولا كتاب مكتوب ، وألفوا ذلك وقد هلك من العرب من هلك بالموت والقتل ، فحفظوا أقل ذلك ، وذهب عليهم منه كثير ، وقد كان عند النعمان بن المنذر منه ديوان فيه أشعار الفحول ، وما مدح هو وأهل بيته به ، فصار ذلك إلى بني مروان أوصار منه .

قال يونس بن حبيب : قال أبو عمرو بن العلاء : ما انتهى إليكم مما قالت العرب إلا أقله ، ولو جاءكم وافرا لجاءكم علم وشعر كثير .

ومما يدل على ذهاب الشعر وسقوطه ، قلة ما بقي بأيدي الرواة المصححين لطرفة وعبيد ، اللذين صح

لها قصائد بقدر عشر . وإن لم يكن لها غيرهن . فليس موضعهما حيث وضعا من الشهرة والتقدمة ، وإن كان ما يروى من الغناء لها ، فليسا يستحقان مكانهما على أفواه الرواة . ونرى أن غيرهما قد سقط من كلامه كلام كثير ، غير أن الذي نالهما من ذلك أكثر وكانا أقدم الفحول ، فلعل ذلك لذلك . فما قل كلامهما ، حمل عليهما حمل كثير .

( ص ٢٢-٢٤ )

## أولية الشعر :

ولم يكن لاوائل العرب من الشعر إلا الأبيات يقولها الرجل في حادثة ، وإنما قصدت القصائد وطول الشعر على عهد عبدالمطلب بن عبد مناف . وذلك يدل على اسقاط شعر عاد وثمود وحمير وتبع « ( ص ٢٤ ) وكان أول من قصد القصائد وذكر الوقائع ، المهلهل بن ربيعة التغلبي في قتل أخيه كليب وائل ، قتله بنوشيدان ، وكان اسم المهلهل عديا ، وإنما سمي مهلهلا لهلهلة شعره كهلهلة الثوب ، وهو اضطرابه واختلافه ...

وزعمت العرب أنه كان يدعى في شعره ويتكثر في قوله بأكثر من فعله .

وكان شعر الجاهلية في ربيعة : أولهم المهلهل وهو خال امرئ القيس بن حجر الكندي ، والمرقشان - الأكبر منهما عم الأصغر ، والأصغر عم طرفه بن العبد . واسم الأكبر عوف بن سعد ، واسم الأصغر عمرو بن حرملة ، وقيل ربيعة بن سفيان ، وسعد بن مالك ، وطرفة بن العبد ، وعمرو بن قميثة ، والحارث

ابن حنزه ، والمتلمس - وهو خال طرفه - والأعشى  
والمسيب بن علس .

ثم تحول الشعر في قيس ، فهم : النابغة الذبياني -  
وهم يعدون زهير بن أبي سلمى من عبدالله بن غطفان ،  
وابنه كعبا ، ولييد ، والنابغة الجعدي ، والحطيئة ،  
والشباخ وأخوه مزرد ، وخذاش بن زهير ثم آل  
ذلك إلى تميم فلم يزل فيهم إلى اليوم .

وكان امرؤ القيس بن حجر بعد مهلهل ، ومهلهل  
خاله ، وطرفه وعبيد وعمرو بن قميثة والمتلمس  
في عصر واحد .

فكان من الشعراء من يتأله في جاهليته ويتعطف  
في شعره ، ولا يستبهر بالفواحش ، ولا يتهمك في  
الهجاء ، ومنهم من كان يتعهر ولا يبقى على نفسه  
ولا يتستر ، منهم امرؤ القيس ، ...

( ص ٣٣ - ٣٥ )

## ضياح الشعر

قال ابن سلام : فلما راجعت العرب رواية  
الشعر ، وذكر أيامها وما أثرها استقل بعض العشائر  
شعر شعرائهم ، وما ذهب من ذكر وقائهم ،  
وكان قوم قلت وقائهم وأشعارهم ، وأرادوا أن  
يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار فقالوا على ألسن  
شعرائهم . ثم كانت الرواة بعد ، فزادوا في الأشعار  
التي قيلت . وليس يشكل على أهل العلم زيادة الرواة  
ولا ما وضعوا ، ولا ما وضع المولدون ، وإنما غفل  
بهم أن يقول الرجل من أهل بادية ، من ولد الشعراء

أو الرجل ليس من ولدهم ، فيشكل ذلك بعض  
الإشكال .

( ص ٣٩ - ٤٠ )

وفي الشعر المسموع مفتعل موضوع كثير لا خير  
فيه ، ولا حجة في عربيته ، ولا أدب يستفاد ،  
ولا معنى يستخرج ، ولا مثل يضرب . ولا مديح  
رائع ، ولا هجاء مقذع ، ولا فخر معجب ولا نسيب  
مستطرف . وقد تداوله قوم من كتاب إلى كتاب ،  
لم يأخذوه عن أهل البادية ، ولم يعرضوه على العلماء .  
وليس لأحد - إذ أجمع أهل العلم والرواية الصحيحة  
على إبطال شيء منه - أن يقبل من صحيفة ولا يروى  
عن صحفى .

وقد اختلف العلماء في بعض الشعر ، كما اختلفت  
في بعض الأشياء ، أما ما اتفقوا عليه . فليس لأحد  
أن يخرج منه .

وللشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم ، كسائر  
أصناف العلم والصناعات : منها ما تتقنه العين ،  
ومنها ما تتقنه الأذن ومنها ما تتقنه اليد ، ومنها  
ما يتقنه اللسان .

( ص ٥ - ٦ )

## ثقافة النقاد وعلمهم

قال محمد : قال خلاد بن يزيد الباهلي لخلف  
ابن حيان أبي محرز ، وكان خلاد حسن العلم بالشعر  
يرويه ويقول : - بأى شيء ترد هذه الأشعار التي  
تروى ؟ قال له : هل فيها ما تعلم أنت أنه مصنوع

وهي لأعشى همدان

وسمعت يونس يقول : « العجب لمن يأخذ عن حماد : كان يكذب ويلحن ويكسر ( ص ٤٠ - ٤١ )

وكان ممن أفسد الشعر وهجنه وحمل كل غناء منه محمد بن اسحاق بن يسار مولى آل مخزومة بن المطلب ابن عبدمناف ، وكان من علماء الناس بالسير ، قال الزهري : لا يزال في الناس علم ما بقى آل مخزومة ، وكان أكثر علمه بالمغازي والسير وغير ذلك . فقبل الناس عنه الأشعار ، وكان يعتذر منها ويقول : لا علم لي بالشعر ، أوتي به فأحمله ولم يكن ذلك عذراً فكتب في السير أشعار الرجال الذين لم يقولوا شعراً قط وأشعار النساء فضلاً عن الرجال ، ثم جاوز ذلك إلى عاد وثمود ، فكتب لهم أشعاراً كثيرة . وليس بشعر إنما هو كلام مؤلف معقود بقواف . أفلا يرجع إلى نفسه فيقول : من حمل هذا الشعر؟ ومن أداه منذ آلاف من السنين ، والله تبارك وتعالى يقول : « فقطع دابر القوم الذين ظلموا » أي لابقية لهم . وقال أيضاً : « وأنه أهلك عاداً الأولى وثمود فما أبقى » ... ( ص ٨ - ٩ )

### « ب » من الطبقات

« الطبقة الرابعة من فحول الجاهلية »

وهم أربعة رهط فحول شعراء ، موضعهم مع الأوائل ، وإنما أخل بهم قلة شعرهم بأيدي الرواة . طرفه بن العبد بن سفيان بن سعد بن مالك بن ضبيعة بن قيس بن ثعلبة .

لاخير فيه ؟ قال نعم : قال أفتعلم في الناس من هو أعلم بالشعر منك ؟ قال نعم . قال : فلا تنكر أن يعلموا من ذلك أكثر مما تعلمه أنت .

وقال قائل لخلف : إذا سمعت أنا بالشعر استحسنته فما أبالي ما قلت فيه أنت وأصحابك . قال له : إذا أخذت أنت درهما فاستحسنته ، فقال لك الصراف إنه رديء . هل ينفعك استحسانك له ؟ ( ص ٨٠ )

### نحل الشعر وتهجينه :

وكان أول من جمع أشعار العرب وساق أحاديثها حماد الراوية ، وكان غير موثوق به ، كان ينحل شعر الرجل غيره ، وينحله غير شعره . ويزيد في الأشعار قال ابن سلام : أخبرني أبو عبيدة ، عن يونس : قدم حماد البصرة على بلال بن أبي بردة وهو عليها ، فقال : ما أظرفني شيئاً ، فعاد إليه فأنشده القصيدة التي في شعر الحطيئة مديح أبي موسى ، فقال : ويحك ! يمدح الحطيئة أبا موسى ولا أعلم به وأنا أروى شعر الحطيئة ؟ ولكن دعها تذهب في الناس .

قال ابن سلام : أخبرني أبو عبيدة عن عمر بن سعيد ابن وهب الثقفي قال : كان حماد لي صديقاً ملطفاً ، فعرض علي ما قبله يوماً . فقلت له : أمل علي قصيدة لا خوالى من سعد بن مالك . فنظر فأملى علي : إن الخليل أجد منتقله وكذلك زمت غدوة إبله عهدي بهم في النقب قد سندوا تهدي صعب مطيهم ذلله



والثالثة :

هل ما علمت وما استودعت مكتوم

أم جبلها إذ نأتك اليوم مصروم

نا أبو خليفة ، نا أبو عثمان المازني ، عن الأصمعي ،

عن نافع بن نعيم قال : مر رجل من بني مزينة بباب

رجل من الأنصار ، وقد كان يهيم بامرأته ، فتمثل :

« هل ما علمت وما استودعت مكتوم »

فاستعدى رب البيت عليه عمر ، فقال له عمر :

ما أردت ؟ قال : شعراً ! قال : قد كان له موضع

غير هذا . ثم أمر به فحد .

ولا شيء بعدهن يذكر .

وعدى بن زيد كان يسكن الحيرة ومراكز

الريف ، فلان لسانه وسهل منطقته فحمل عليه شيء

كثير ، وتخليصه شديد .

وله أربع قصائد غرر روائع مبرزات ، وله

بعدهن شعر حسن ، أولهن ....

( ص ١١٥ - ١٦٧ )

### « طبقة أصحاب المراثي »

وصيرنا أصحاب المراثي بعد العشر طبقات

أولهم متمم بن نويرة بن جمره بن شداد بن عبيد

بن ثعلبة بن يربوع ، رثى أخاه مالكا .

والخساء بنت عمرو بن الحارث بن الشريد بن

رياح بن يقظة بن عصية بن خفاف بن امرئ القيس

بن بيهته ، رثت أخويها صخرأ ومعاوية .

وأعشى باهلة - واسمه عامر بن الحارث بن

وعبيد بن الأبرص بن جشم بن عامر ، أحد

بني دودان بن أسد بن خزيمه .

وعلقمة بن عبدة بن ناشرة بن قيس بن عبيد بن

ربيعه بن مالك بن زيد مناة بن تميم .

وعدى بن زيد بن حجاج بن زيد بن أيوب ،

أحد بني امرئ القيس بن زيد مناة بن تميم .

فأما طرفه فأشعر الناس واحدة ، وهي قوله :

لخوله أطلال ببرة شهيد

وقفت بها أبكى وأبكى إلى الغد

وتليها أخرى مثلها وهي :

أصحوت اليوم أم شاقنتك هر

ومن الحب جنون مستقر

ومن بعد له قصائد حسان جيد .

وعبيد بن الأبرص ، قديم الذكر عظيم الشهرة ،

وشعره مضطرب ذاهب ، لا أعرف له إلا قوله :

أفقر من أهله ملحوب قاططيات فالذنوب

ولا أدري ما بعد ذلك .

وعلقمة بن عبدة ، وهو علقمة الفحل . وعلقمة

الخصي من رهط علقمة الفحل . ولا بن عبدة ثلاث

روائع جيد ، لا يفوقهن شعر :

ذهبت من الهجران في كل مذهب

ولم يك حقاً كل هذا التجنب

والثانية :

طحا بك قلب في الحسان طروب

بعيد الشباب عصر حان مشيب

## طبقات الإسلام

كل طبقة أربعة رهط متكافئين متعادلين

### الطبقة الأولى

من فحول الإسلام

جرير بن عطية الخطفي ، واسم الخطفي حذيفة ،  
ابن بدر بن سلمة بن عوف بن كليب بن يربوع .  
خطف بيت قاله :

يرفعن لليلى ما أسدفا أعناق جنان وهاما رجفا  
وعنقا ، بعد الرسم ، خطيفا

والفرزدق ، واسمه همام بن غالب بن صعصعة  
بن ناجية بن عقال بن محمد بن سفيان بن مجاشع . وإتما  
سمى الفرزدق لأنه شبه وجهه بالخبزة ، وهي فرزدقة .  
والأخطل ، واسمه غياث ، بن غوث بن الصلت  
ابن طارقة بن السيحان بن عمرو بن فدوكس بن عمرو  
ابن مالك بن جشم بن بكر بن حبيب بن عمر بن  
غنم بن تغلب . خطب له قول كعب بن جعيل له :  
إنك لأخطل يا غلام ؟

وراعى الإبل واسمه عبيد بن حصين بن جندل بن  
قطن بن طويلم بن ربيعة بن عبدالله بن الحارث بن تمير .  
سمى راعى الإبل لكثرة صفته للإبل وحسن نعتها لها ،  
فقالوا ما هذا إلا راعى الإبل ! فلزمته .

فاختلف الناس فيهم أشد الاختلاف وأكثره .  
وعامة الاختلاف ، أو كله في الثلاثة . ومن خالف  
في الراعى قليل ، كأنه آخرهم عند العامة .

رياح بن عبد الله بن زيد بن عمرو بن سلامه بن ثعلبة  
ابن وائل بن معن - رثى المنتشرين وهب بن عجلان  
ابن سلمه بن كرابة بن هلال بن عمرو بن سلامه بن  
ثعلبة بن وائل بن معن .

وكعب بن سعد بن عمرو بن عقبة أوعتبه بن  
عوف بن رفاعة أحد بنى سالم بن عبيد بن سعد بن جلان  
ابن غنم بن غشي بن أعصر رثى أخاه المغوار .

والمقدم عندنا متمم بن نويرة ، ويكنى أبا نهشل  
رثى أخاه مالكا ، وكان قتله خالد بن الوليد بن المغيرة  
حين وجهه أبو بكر رضي الله عنه إلى أهل الردة .

فن الحديث ماجاء على وجهه ، ومنه ماذهب معناه  
علينا ، للاختلاف فيه . وحديث مالك مما اختلف  
فيه فلم نقف منه على مانريد ، وقد سمعت فيه أقاويل  
شتى ، غير أن الذي استقر عندنا أن عمر أنكرو قتله ،  
وقام على خالد فيه وأغلظ له وأن أبا بكر صفع عن  
خالد وقبل تأوله .

وكان مالك رجلا شريفاً فارساً شاعراً ، وكانت  
فيه خيلاء وتقدم ، ذالمة كبيرة ، وكان يقال له  
الجفول . وقدم على النبي صلى الله عليه وسلم فيمن قدم  
من أمثاله من العرب ، فولاه صدقات قومه بنى  
يربوع ، فلما قبض النبي صلى الله عليه وسلم اضطرب  
فيها فلم يحمد أمره ، وفرق ما بين يديه من إبل  
الصدقة ، فكلمه الأقرع بن حابس المجاشعي والقعقاع  
ابن معبد بن زرارة الدارمي ، فقالوا له : إن لهذا الأمر  
قائماً وطالبا ، فلا تعجل بتفرقة ما في يديك . فقال ...  
( ص ١٦٩ - ١٧٠ ) .

وسمعت يونس بن حبيب يقول : ما شهدت  
مشهداً قط ذكر فيه جرير والفرزدق فأجمع أهل ذلك  
المجلس على أحدهما .

وكان يونس يقدم الفرزدق بغير إفراط ، وكان  
المفضل الراوية يقدمه مقدمة شديدة .

وأخبرني أبو قيس العنبري عن عكرمة بن جرير  
أن جريراً قال : نبتة الشعر الفرزدق .

وقال ابن دأب ، وستل عنهما فقال : الفرزدق  
أشعر عامة ، وجرير أشعر خاصة .

وكان الأشهب بن رميلة يفاخر الفرزدق فكان  
الفرزدق يذكر فقيماً مع بني هاشم ، فاستعدوا عليه زيادا

فهرب من زياد ، فحدثني جابر بن جندل الفزاري  
قال : أتى الفرزدق عيسى بن خصيلة السلمى فقال :  
يا أبا خصيلة ، إن هذا الرجل أخافى وقد لفظنى  
جميع من كنت أرجو قال : فرحبا يا أبا فراس . فكان  
عنده ليلالى ثم قال له : إني أريد أن أخرج إلى الشام  
فقال له : إن أقمت ففى الرحب والسعة . وإن شخصت  
فهذه ناقة أرجبية أمتعتك بها وألف درهم . فركب  
الناقة وخرج من عنده ليلالا ، وأرسل معه عيسى بن  
خصيلة من أجازته من البيوت ، فأصبح وقد جاوز  
مسيرة ثلاث ، فقال بمدحه ...

(ص ٢٤٩ - ٢٥٢)



# حكم لارشفوكو

بقلم

الأستاذ على أرهم

وقد ظهر كتابه « الحكم » الصغير حجبا الكبير قدراً والذي اشتمل على خلاصة فلسفة حياته وعميق نظراته في الطبيعة الإنسانية سنة ١٦٦٥ أى في عهد شباب الملك الشمس « لويس الرابع عشر » بعد أن شب عن الطوق وتخلص من وصاية الوزير الخطير مازاران .

ولارشفوكو من أشهر ممثلى العهد الذهبى للأدب الكلاسيكى الفرنسى ، وأحد عيون تلك الكتيبة التى كان فى طلبعتها لافونتين وموليير وراسين وبوالو وبوسويه وغيرهم من العبقرين والنوابغ فى فنون أخرى كالنحت والتصوير والمعمار الذين تجلت فيهم حيوية ذلك العصر وظهرت عظمته فى أروع صورها ، وقد نشثوا جميعاً فى جو التقاليد الثقافية المتوارثة عن عهد إحياء العلوم ، ولكنهم كانوا مع ذلك أقوياء الشخصية مختلفى الملكات والمواهب والأمزجة موفورى الحظ من الطرافة والأصالة ، ولذلك كان لكل منهم نظراته الخاصة للحياة التى تفرد بها ، وأسلوبه المعين الممتاز فى التعبير عن هذه النظرة الخاصة والفلسفة الفردية .

من الأوصاف التى وصفت بها النظام القديم فى فرنسا - وهو النظام الذى سبق حدوث الثورة الفرنسية - أنه ضرب من الاستبداد لطفت حدثه وهونت من قسوته الكلمات الجامعة والنكات البارعة التى كان يرسلها بلغاء ذلك العصر من كبار الشعراء ومبرزى الكتاب ، وربما كان من خصائص الفرنسيين التى يمتازون بها على غيرهم من الأقسام فرط تأثرهم بشائق الكلم ، ومحكم الجمل ، وموفق الحكم ، ولا شك أن لهذا الولع بالكلمات المتخيرة والحكم الموجزة أثره فى ظهور طائفة فى فرنسا من أصحاب المواهب اللامعة فى هذا اللون من ألوان الأدب وهذه الناحية من نواحي الحكمة أمثال فوفينارج وجوبير ومنتسكييه .

ومن أشهر مشاهير كتاب الكلمات الجامعة والحكم السائرة فى الأدب الفرنسى - أو بوصف أشمل فى الأدب الأوروبى عامة - لارشفوكو الذى قال عنه فولتير فى كتابه « عهد لويس الرابع عشر » واصفاً حكمه « إنها من المؤلفات التى أسهمت أكبر إسهام فى تكوين ذوق الأمة الفرنسية وبث روح العدالة والميل إلى الدقة والإحكام »



وبرغم أن هذه الحكم كانت أول كتاب قدمه لارشفوكو للطبع فإنه كان حينذاك قد خلع برد الشباب وبدأ الإيغال في الشيخوخة ، فهي ثمرة تجارب طويلة ، وتأملات عميقة ، ومحاولات شاقة متتابعة في تحرى الإيجاز ، والتزام الدقة ، ومجافة الغلو والمبالغة ، ومجانبة التحمس والتعصب .

وقد ولد لارشفوكو في ١٥ ديسمبر سنة ١٦١٣ في أسرة عريقة الحسب والنسب من الأسر الفرنسية القديمة المعدودة ، وإلى عهد الثورة الفرنسية كانت تعد أسرته في مقدمة الأسر الفرنسية النبيلة ، وكان أكبر أولاد أول دوق لارشفوكو ، فقد كان لقب عميد الأسرة قبل ذلك لمدة أجيال هو « كونت » وكان تعليمه الجامعي مقتضباً قليل الجدوى كالمعتب عادة في تعليم أبناء الأشراف وورثة البيوتات في ذلك العهد ، الذين كانوا يُنشئون تنشئة حربية إلى أن يرثوا اللقب ويُعمل بعد ذلك على الإسراع في تزويجهم ضمناً لتأكيد وراثته اللقب وصوناً له من الضياع ، وقد تزوج أمير مارسيلاك - وهو اللقب غير الرسمي لوارث دوقية لارشفوكو - قبل أن يبلغ الخامسة عشرة من سنه من أندريه دي فيفون وهي وارثة غنية كانت تصغره ، وقد ولدت له حينما اكتملت سنهما ونضجت أنوثتها ثمانية أطفال كان يشير إليهم في رسائله أشارات العطف المعهود والحنان المؤلف ، ولكن يبدو أنهم لم يكن لهم تأثير بارز المعالم في حياته ، وقد توفيت زوجته في سنة ١٦٧٠ . وبعد أن خاض مارسيلاك نهار الحرب في إيطاليا مارس حياة البلاط في الثلاثينات من القرن السابع عشر الحافلة بالزائق والمحفوفة بالأخطار ، وأخذت تظهر العناصر المتعارضة المكونة لشخصيته ، وتفسد عليه أمره وتقيم العقبات المعترضة في سبيله . فقد كان ممن يغلب عليهم الحياء والميل إلى التأمل والاستغراق في التفكير ، ومن ثم كان كثير التردد بطيء الفصل

في الأمور غير قادر على العمل الحاسم واتخاذ القرار النهائي فيما يعززم من الخطط وبنوى من التدبيرات ، ولكن حرصه على المصلحة الشخصية وطموحه وميله إلى الدس والتآمر جعله يتورط في معضلات ويقتحم أهوالاً ، فقد كان في نفسه جانب عاطفي وميل إلى الفتوة ، وكان هذا الجانب يجعله يناصر من يرى أنهم ضحايا الظلم وطرائد الاضطهاد ، وينحاز إلى صفوفهم في مواجهة أصحاب السلطان العريض والنفوذ القوى الذين لا يتصدى لعداوتهم وينصب لحرهم إلا من كان مدفوعاً بتلك الدوافع الدون كوشيتية التي تنم الخوف وتذهل النفوس عن الأخطار الراصدة والحن المنتظرة . وهكذا كانت حياته حتى بلوغ الأربعين من عمره ، وكان بلاط الملك لويس الثالث عشر وكرا للدسائس ومستراداً للمؤامرات ، فقد كان هناك الملك الذي يعد من مزاياه أنه عرف عجزه عن احتمال تبعات الحكم وتوجيه السياسة فألقى مقاوده للوزير الخطير والسياسي البارع الكاردينال ريشيليه ، وكانت هناك الملكة آن التساوية زوجة الملك ووالدة ولي العهد المغلوبة على أمرها ، والتي كان يكرهها الكاردينال القدير ويتجنبها زوجها الملك المستضعف ، وقد استجاب الشاب الحياي مارسيلاك لطبيعته فأنحاز إلى صف الملكة وقدم لها الولاء في محنتها ، وكان حبه لوصيفتها المدموازيل هوتفور من البواعث التي وجهته هذا التوجيه ، وقد أشار في مذكراته إشارة عارضة إلى أن الملكة تخرج موقفها في إبان سنة ١٦٣٧ ونفذ صبرها إلى حد أنها طلبت منه أن يصحبها مع المدموازيل هوتفور إلى بروكسل تخلصاً من الإهانات المتوالية التي كانت تصيبها على يد الكاردينال الصارم الذي كان لا يرحم عدواً ولا يصانع خصماً ، والذي جعل مصلحة الدولة وتقوية السيطرة الملكية فوق كل اعتبار ، ويعد مارسيلاك حسن الحظ لأن اشتراكه في أمثال هذه المؤامرات لم يسفر إلا عن

اعتقاله في الباستيل لمدة أسبوع أو أسبوعين تبعهما إبعاده إلى فورتيل - وهي إحدى قلاع الأسرة - وبعد أن أمضى بها عامين عاد واستأنف حياته في الجيش .

وفي سنة ١٦٤٢ مات الكاردينال ريشلييه ، وتبعه الملك في سنة ١٦٤٣ وتقلدت الملكة آن النمساوية الوصاية على العرش ، وأمل مارسلاك أن ذلك مما يساعد على تحسين أحواله وإقالة عثراته ، ولكنه وجد أن تقدير الجميل الخالص أندر شيء في الحياة ، ولم يكن ذلك للمرة الأولى ولا للمرة الأخيرة ، فضلاً عن ذلك فإن الوزير الأول الجديد الذي خلف الكاردينال ريشلييه - وهو الكاردينال مازاران - كان أشد وطأة وأعظم خطراً من سابقه ، فقد كان دمث الأخلاق ناعم الملمس كثير المداينة مخاتلاً خداعاً ، وقد أغضبت سياسته النبلاء وأثارتهم ، وجعلتهم يتألبون عليه ، وينصيون لحربه ، وقد أدى ذلك إلى تلك الحرب الداخلية المعروفة في تاريخ فرنسا باسم حرب الفروند والتي وجد فيها الروائيون مجالاً خصباً لنحيالهم ، وكانت هذه الحرب آخر محاولة قامت بها الأرستقراطية القديمة لاستعادة نفوذها واسترداد مجدها .

وقد اشترك مارسلاك في هذه الحرب واكتوى بنيرانها وكان باعته على خوض لججها تفانيه في حب إحدى النساء ، ففي سنة ١٦٤٦ كانت دوقة دي لوانجفيل شقيقة كونده في السابعة بعد العشرين حيناً بدأ هذا الحب وكان مارسلاك في الثالثة بعد الثلاثين ، وكانت مثله حافلة الرأس بأفكار الشرف والبطولة والمجد ، وكان حبه لها أعظم وأقوى حوادث الحب التي صادفته في حياته ، ومن أجلها أهدر في تلك الأيام العاصفة مصلحته الشخصية ولم يبال بالأخطار ، وقد أظهر شجاعة فائقة في المعركة التي دارت رحاها في باريس ، وجرح جرحاً بالغاً

كاد يذهب ببصره ، وقد انتهت الحرب بانتصار الملكية وهزيمة النبلاء ، وقد شجع هذا الانتصار الملكية المطلقة على الإمعان في سياستها التسلطية والتماذي في طغيانها ، مما أدى في النهاية إلى وقوع الثورة الفرنسية وانهار النظام القديم برمته .

وقد ابتعد لارشفوكو بعد تلك الهزيمة عن ميدان السياسة ومجال الحياة العامة ، وكان قد ورث لقب الدوقية بعد وفاة والده في سنة ١٦٥٠ ، ووجد نفسه وهو في سن الأربعين على شفا الإفلاس فقد نسفت ضيعته في فريتيل حتى لم يبق بها جدار قائم ، واعتلت صحته ، وغدرت به المرأة التي ضحى بكل شيء من أجلها ، وسدت في وجهه سبل الظهور في الحياة العامة ونيل المجد والظفر بالشهرة وبلوغ المكانة العالية وقد علمته تجارب الحياة أن المجد الحربي إحدى الأباطيل ، وأن الحياة السياسية حلبة يستبق فيها الوصوليون وطلاب المنافع الذاتية والمآرب الشخصية ، وأن التدين لون من ألوان الرياء أو ضرب من ضروب الفرار من مواجهة الحياة وأن حب النساء غش وخداع أو كما قال المتنبي .

إذا غدرت حسناء وقت بعهدا

فمن عهدا ألا يدوم لها عهد

وأن الدوافع الكامنة وراء معظم سلوك الإنسان هي الغرور أو محض الكسل والبلادة .

ولكن ما شأن الصداقة والود الصافي الخالي من المصلحة والبرئ من الغايات والولاء والوفاء ؟ لقد علم وهو يعاني الأزمات النفسية وتجول في نفسه الخواطر السود أن الدنيا لم تخل من القلوب الرحيمة وأهل الحفاظ والوفاء ، فحينما كانت حياته العملية قد طويت صفحتها ولاذ بضيعته الخربة لتهدأ نفسه المكروبة ويعالج آلامه وأسقامه لقي العطف الخالص والوفاء النادر من حيث لا يحتسب ، فقد كان المدعو

جورجيل - وهو واحد من مروسيه السابقين - قد جمع ثروة ورغدت أحواله ، وكان حريصاً على أن يظهر وفاءه وجميل تقديره لرئيسه السابق ، وقد بذل له من المساعدة وقدم له من النصيحة ما لطف من مرارة عزلته وأشاع الضوء في ظلمته ، وظل صديقاً وفاقاً وأخاً مخلصاً لارشفوكو خلال أيام محنته وتواريه عن الأنظار ، وفي خلال تلك الفترة كتب لارشفوكو مذكراته التي دافع بها عن نفسه وبرر مسلكه شأن الكثيرين من الأشراف الذين اشتركوا في حرب الفروند ، ومهما يكن في أمثال هذه المذكرات من عيوب فإنها تحوى ذخيرة عظيمة القيمة للذين يؤرخون لهذه الفترة .

وفي سنة ١٦٥٩ عمل على العودة إلى باريس ، وأصبح من مرتادى صالون مدام دى سابلين ، ولم يكن لصالونها اتجاهات سياسية ، وكانت المسائل النفسية واللغوية وأساليب الكتابة الواضحة السهلة الرشيقة التعبير الأنيقة العبارة هي ما يشغل رواد صالونها وتدور حوله المناقشات الشائقة والأحاديث المهذبة الطلية ، وقد وجد لارشفوكو في هذا الصالون طلبته ومكانه المناسب ، وقد كان بطبيعته دائم الملاحظة كثير التفكير في السلوك الإنساني ومتأملاً هادئاً لمأساة الحياة الإنسانية وملهاها وقد قضى نحو عشرين عاماً في جهود محمومة لم يحقق فيها أملاً ولم ينته إلى غاية وأخفق في مجال السياسة وميدان الشهرة الحربية وأخذ يطلب المجد ويلتمس المكانة في مجال الأدب وميدان الكتابة .

وقد كان للصالونات تأثير محمود في تهذيب اللغة الفرنسية والسمو بالأدب الفرنسي ، وكثير من الكتاب البارزين تخرجوا من هذه الصالونات وتلقوا فيها الدروس التي أجدت عليهم في صقل أذواقهم وإرهاق حسهم وتعويدهم اللباقة في تناول المسائل

النفسية وحسن التأني في الحديث عن المشكلات الاجتماعية والبراعة في كشف الدوافع الخفية مع تجنب الإملال والحجاسة المصطنعة والتعصب الضيق ، ولا نزاع في أنه كان هناك شيء من الميل إلى الخدلة والتكلف ، ولكن لانزاع في أن هذه الصالونات ساعدت على إنماء مواهب أمثال لارشفوكو وبسكال وكورني وغيرهم من كبار الكتاب والشعراء والمفكرين وبطبيعة الحال كان رواد هذه الصالونات ممن

يستعذبون الأحاديث الشائقة ويستطيبون مجالسة أصحاب القرائح الصافية والذوق السليم ، وفرق بين الأحاديث الطلية الممتعة والمناقشات الحادة الحامية والمجادلات المنطقية والبحوث الفقهية ولذلك كان رواد هذه الصالونات يتعمدون إغفال بعض الموضوعات ويعنون بموضوعات أخرى ، فالموضوعات التي تثير الجدل وتدعو إلى الخلاف مثل الموضوعات السياسية والموضوعات الدينية كانوا يتحاشونها أو يمترون بها من الكرام ، وكذلك كان لا يحسن أن يتناول الإنسان موضوعاً من الموضوعات التي تحتاج إلى نوع من أنواع التخصص لأن المتخصص في إحدى الموضوعات قد يدفعه تخصصه أو تعصبه لموضوعه إلى إلقاء محاضرة ممتلئة بالمصطلحات الفنية التي يجعلها أكثر المستمعين مما يجعل حديثه مملاً ثقيلاً ، وكذلك كان من الأمور المكروهة الحديث عن النفس لأن كثرة تحدث الإنسان عن نفسه تتضمن إلى حد ما الاستهانة بغيره وجعل نفسه محور الأهمية ولذلك قالوا : إن الثقيل الممل هو الذي يصر على أن يتحدث عن نفسه في الوقت الذي تريد أنت أن تحدثه عن نفسك ، ولذلك كان رواد الصالونات يتناولون الموضوعات العامة ، وقد ساعد هذا الاتجاه على ظهور أدب الحكم السائرة والكلمات الجامعة التي تكشف لك أسرار النفس الإنسانية والسلوك الإنساني

في عبارات أنيقة موجزة وجمل بديعة البناء متخيرة الألفاظ يسهل بقاؤها في الذاكرة وجريانها على الألسنة ، وكان رواد الصالونات يشتركون في صقل هذه الجمل الجامعة بتقديم النقداً القيمة والنصائح النافعة .

وحكم لارشفوكو وإن كانت قد تضمنت خلاصة تجاربه ومشاهداته فإنها كذلك من الثمرات الناضجة لأدب الصالونات الذي ذاع في عصره ، وقد رأى لارشفوكو بوضوح أكاذيب المجتمع الفرنسي الذي عاصره وما فيه من زيف وغرور وخداع ونفاق وما قام على ذلك الأساس الواهن من فضائل كاذبة منحولة ، وعرف أن أهل دينه لا يسترشدون في حياتهم بغير السعي وراء مصالحهم الخاصة ومطامعهم ولبائاتهم ، وأدرك أن الدين الرسمي الذي يرتدى ثوبه بعض الناس لا يمنهم من ارتكاب الموبقات وإتيان الكبائر ، وقد رسم لنا حياة معاصريه في ظلال سود ، وقد استخلص من ذلك أن الأناية هي المحرك الوحيد للأعمال الإنسانية ، وهذه هي الفكرة الرئيسية في كلماته ونظراته ، فالإنسان في رأى لارشفوكو لا يجب سوى نفسه ، وحتى في حبه للغير إنما يجب نفسه ويؤثرها بالخير ، والأهواء كلها والنزعات والميول البشرية ليست سوى مظاهر مختلفة لهذه الأثرة الغالبة الطاغية ، وأنبأ العواطف وأسماها وأرقها وأصفاها تفسرها جميعاً - في رأى لارشفوكو - الأثرة الإنسانية ، والشجاعة والجرأة والإقدام ليست في نظره سوى مظهر من مظاهر الغرور والادعاء والاستطالة ، والكرم والجود لون من ألوان الطموح ، والتواضع ضرب من النفاق والرياء والمصانعة والمداهنة ، وكل حكمة من حكمه أو نظرة من نظراته تكشف عن فكرته العامة وفلسفته الشاملة .

وبطبيعة الحال لم يقر النقاد لارشفوكو على صدق هذه النظرات وسداد هذه الآراء ومطابقتها للواقع

في مختلف الأزمنة والأمكنة ، على أن لارشفوكو نفسه أعلن في تقديمه لآرائه ونظراته أنه يتحدث عن النفس الإنسانية في حالة التدهور والانحطاط ، وأنها لا تنطبق على هؤلاء الذين تداركهم رحمة الله وشملتهم عنايته وكرمه ، وقد يكون لارشفوكو قد بالغ في عرض قصيته ، وأسرف في اتهام الإنسان والإزاء بنبهه وأريحته إلى حد أنه في بعض الأحيان يجعلنا ونحن نقرأ كلماته نخجل من أنفسنا ونشك في إنسانيتنا ، وليس لأحد فائدة في تشويه الفضائل الإنسانية أو إنكارها إلا إذا كان من أصحاب الطبائع المتكسفة الموكلين بالذم والتقص والهدم ، والذين يجدون في ذلك شفاء لخزائهم وتعويضاً عما يشعرون به من نقص وضعة ، ولكن الكثير من كلمات لارشفوكو بالرغم من أنها تنال من كرامة البشر فإنها - مما يثير الأسف - لا تخلو من الحق ، وقد يغالط الإنسان فيها نفسه ويكابريه يعارض ، ولكنه إذا راض نفسه على قبول الحقائق واحتمال مرارتها . يجد أن الرجل قد نظر نظرة نزيهة مجردة ، ولم يحاول إخفاء الحقيقة ، بل عمل على جلائها وإظهارها ، وإذا أطلنا النظر وأمعنا البحث في مسارب نفسه كما تبدو لنا من خلال كلماته فإننا قد لانرى سوى حبه للحق وحرصه على تقريره .

وأسلوب لارشفوكو فد في إيجازه الجامع المانع ، وقد استغل أجمل استغلال قابلية اللغة الفرنسية للتوريات البارعة والكلمات المرسلة ، ولم يفقه أحد من الكتاب الفرنسيين في الدقة والإحكام ووفاء الأسلوب بالعرض المنشود مع براعة الصياغة وأستاذية الصناعة ، وهو في هذا الميدان المفرد العلم والسابق المحلى . وحكم لارشفوكو ليست من قبيل السيرة الذاتية فحسب وإنما هي مرآة تعكس في صقالها اتجاهات عصره وأحواله ، بل ربما كانت أعم من ذلك فهي ترينا الكثير من ملامح النفس الإنسانية ومختلف



الطبائع البشرية . وقد كان لارشفوكو لا يتي يخفف  
حدة بعض نظراتها تلطيفا لوقعها في النفوس .

وقد توفي لارشفوكو في ١٧ مارس سنة ١٦٨٠  
بعد أن طبعت الحكم في حياته خمس مرات وكان في  
كل مرة ينقحها ويصحح بعض عباراتها ويحذف منها  
وبضيف إليها ويغير في نظامها .  
وهذه مختارات من الحكم التي قدمها للطبع في  
حياته : -

حب النفس هو أعظم المتملقين .

مهما قمنا بكشف مجاهل في نواحي حب النفس  
فإن الكثير من نواحيه لا تزال مجهولة . حب النفس  
يفوق في مكره أعظم الماكرين .

الهوى يجعل أعقل الناس حمقى ويمنح الحكمة  
لأخف الناس . الحوادث العظيمة المحيطة التي تبهر  
أبصار المشاهدين ويعرضها السياسيون على أنها ثمرة  
الخطط العظيمة والتدبيرات الحكيمة ليست في الواقع  
سوى ثمرة للأمزجة والأهواء ، والحرب بين أغسطس  
وأنطوني المعزوة لطموحهما إلى السيادة على العالم لم تكن  
من المحتمل أكثر من تتيحة للمنافسة والغيرة .

الأهواء تنبذ العدالة وتعمل على تحقيق غاياتها ،  
ولذلك من الخطر أن تتبعها ، ومن اللازم أن نعاملها  
بمحر حتى حينما تبدو لنا معقولة إلى أقصى حد .

لا تفتأ الأهواء تتولد في القلب البشري وقهر  
بعضها معناه ظهور أهواء غيرها .

وربما كان يعجب العالم النفسى يونج قول لارشفوكو  
« الأهواء في الغالب تولد أضدادها فالبخل في بعض  
الأوقات يولد الإسراف والإسراف يولد البخل ،  
والإنسان في الأغلب قوى العزم بسبب ضعفه وشجاع  
يباعث من جبنه » فهو يرى أن البخل في الظاهر  
مسرف في الباطن وأن الضعيف الجبان في الظاهر  
قوى وجريء في الباطن .

احترامنا لأنفسنا يجعلنا نستنكر نقد ذوقنا أكثر من  
استنكارنا لنقد آرائنا . رحمة الأمراء في الأعم الأغلب  
ليست سوى سياسة لاكتساب عطف الشعب ، وهذه  
الرحمة التي يسميها الناس فضيلة تنشأ في بعض الأحيان  
من الغرور ، وفي أحيان أخرى تنشأ من الكسل والبلادة ،  
وفي أغلب الأحيان تنشأ من الخوف ، وفي معظم  
الأوقات يكون باعثها هذه العوامل الثلاثة مجتمعة .  
عندنا من القوة ما يكفي لاحتمال متاعب الغير .

ثبات جأش العاقل ليس سوى قدرته على كبت  
الاهتياج في قلبه .

تندصر النلسفة على مافي الماضي من شر وما في  
المستقبل من سوء ولكن الشر الحاضر يتغلب على  
الفلسفة .

احتمال الحظ الحسن يحتاج إلى فضائل أقوى من  
الفضائل التي يحتاج إليها احتمال الحظ السيء . شيطان  
لا نستطيع إطالة النظر إليهما الشمس والموت .

الغيرة عادلة ومعقولة إلى حد ما لأنها ترمي  
إلى الاحتفاظ بشيء نملكه أو نظن أننا نملكه في حين  
أن الحسد ضرب من الجنون يجعلنا لا نحتمل امتلاك  
الغير لأي شيء .

الشر الذي نقره لا يجعلنا هدفاً للاضطهاد  
ولا يعرضنا للعداوة مثل صفاتنا الحسنة ومزايانا التي  
ندل بها .

فيما من القوة أكثر مما عندنا من الإرادة وحينما  
نتصور الأشياء غير الممكن حدودها نحاول أن نلتمس  
لأنفسنا الأعذار .

لو كنا أبرياء من العيوب لما وجدنا سروراً جماً  
في الاطلاع على عيوب الغير .

لو خلونا من الكبرياء لما اعترضنا على كبرياء  
الغير .

جميع الناس لهم نصيبهم المتساوي من الكبرياء والفرق الوحيد في طرائق إظهارها ووسائله .

المصلحة الذاتية تتحدث بجميع اللغات ، وتلعب كل الأدوار ، حتى دور البراءة من المصلحة الذاتية المصلحة الذاتية تعمي أبصار بعض الناس وتكشف عن بصر بعض الناس . الذين يشغلون بصغائر الأمور في العادة يصبحون عاجزين عن كبارها .

تغير حالاتنا النفسية أعجب من تغير الحظ . لسنا سعداء أو غير سعداء بقدر ما نظن . لا شيء أدعى إلى انتقاص ما نستشعره من الاقتناع بأنفسنا والرضا عنها من أننا نرفض في وقت ما ما كنا نقبله ونقره في وقت آخر .

مهما كانت عظمة المواهب التي تسبغها الطبيعة على الأبطال فإنه لا بد من مساعدة الحظ ليستكملوا أسباب البطولة .

الصراحة هي أن يفتح الإنسان مغاليق قلبه ، ولا نراها إلا في القليلين ، وما نراه في العادة هو نوع من الرياء المصطنع لكسب ثقة الغير .

الحظ يحول كل شيء إلى مصلحة الذين يصادفهم . تتوقف سعادة الناس أو شقاؤهم على مزاجهم أكثر مما تتوقف على الحظ .

الحب كالنيران لا يمكن أن يعيش بدون حركة مستمرة ، وتنتهي حياته حينما يتوقف عن الأمل أو الخوف .

الحب الصادق كآشباح الأرواح يتحدث عنها الناس ولكن الذين رأوها قليلون . إذا حكمنا على الحب بمعظم آثاره الظاهرة فإنه يبدو لنا أشبه بالعداوة منه بالصدقة . قد نجد نساء ليس لهن حوادث حب ولكن يندر أن نجد نساء لهن حادث حب واحد . حب العدالة عند أغلب الناس مجرد الخوف من معاناة الجور والظلم .

الصمت أسلم سياسة إذا لم تكن واثقاً من نفسك . الذي يجعلنا غير ثابتين في صداقاتنا هو أنه من الصعب معرفة صفات الروح ولكن من السهل معرفة صفات العقل .

الشك في الأصدقاء أبعث على الحجل من الانخداع .

سوء الظن من ناحيتنا يبرر الخداع من الآخرين . لولا خداع الناس بعضهم بعضاً لما استطاعوا البقاء في المجتمع .

يشكو كل إنسان من ذاكرته ولكن ليس هناك من يشكو حكمه على الأشياء . في الحياة اليومية نحب لعيوبنا أكثر مما نحب لصفاتنا الحسنة .

يولع العجائز بتقديم النصائح لأنهم عاجزون عن تقديم القدوة السيئة . معيار المزية الباهرة هو أن نرى هؤلاء الذين يضمرون لها الحسد لا يجدون بدا من الشناء عليها .

يتحدث كل إنسان عن طيبة قلبه ولكن لا يجترئ إنسان على أن يمتدح عقله .

القلب يغلب العقل على أمره . ليس كل من استطاع أن يفهم عقله بمستطع أن يفهم قلبه .

لكي نعرف الأشياء معرفة وافية علينا أن نعرفها في تفاصيلها ، ولكن لما كانت التفاصيل غير محدودة لذلك تظل معرفتنا بالأشياء على الدوام سطحية وناقصة لا شيء نبذله في سخاء مثل النضيحة .

كلما زاد حب الإنسان لحبيته ازداد اقتراباً من كراهتها .

من السهل أن نخدع أنفسنا دون أن نلاحظ ذلك كما أنه من الصعب أن نخدع غيرنا دون أن نلاحظوا . إذا تغلبنا على أهوائنا فالأغلب أن يكون ذلك من ضعفها لامن قوتنا .

المكر والخيانة مصدرهما العجز وقلة الكفاية .  
الطريق الأكيد لكي نُخدع هو أن نظن أنفسنا  
أوسع حيلة وأكثر مكرًا من الآخرين .

الضعف هو النقص الوحيد الذي لانستطيع علاجه  
آية ذوى العقول الكبيرة الراجحة هي أنهم يقولون  
ما يريدون في ألفاظ قليلة ، أما أصحاب العقول الضئيلة  
فإنهم يستعملون ألفاظاً كثيرة ، ولكنهم لا يقولون  
شيئاً . في الأغلب نمدح نمدح .

كفايتنا تكسبنا احترام الرجال الصادقين ، أما  
الحظ فإنه يكسبنا احترام الشعب .

يجب ألا يكون للرجال العظماء عيوب عظيمة  
من الأسباب التي تجعل حديث هدد جد قليل من  
الناس ممتمعا ومعقولا أنه يكاد كل إنسان أن يفكر فيما  
يريد أن يقوله لافي أن يجيب إجابة واضحة عما يقال له  
وأكثر الناس حذقا وأدبا يظنون أنه يكفي أن يظهروا  
بمظهر المصغى في حين أنك تستطيع أن تلمح في عيونهم  
واطراد تفكيرهم أنهم جد بعيدين عما نقول وانهم  
حريصون على العودة إلى ما يريدون قوله ، ويجب  
- على عكس ذلك - أن يفكروا في أن مثل هذا  
الاهتمام الشديد بأن يدخلوا السرور على نفوسهم من  
الطرق السيئة في إمتاع الغير واستمالته إلى الاقتناع ، وأن  
حسن الإصغاء والإجابة الصحيحة من أجل الصفات  
التي يتحلى بها الإنسان في الحديث .

نحن نكره المدح ، ولا نمدح إنساناً إلا بدافع  
المصلحة الشخصية ، والمدح صورة مسترة ماكرة  
رقيقة من صور الملق ترضى المادح والممدوح  
بطريقتين مختلفين ، فالممدوح يقبله بوصفه الجزاء  
المناسب لمزيتة والمدح يقدمه ليلفت النظر إلى عدالة  
أحكامه وحسن تمييزه .

قليل من الناس أتوا الحكمة التي تجعلهم يفضلون  
النقد النافع على ذلك النوع من المدح الذي يضر بهم  
ويذهب بريحتهم .

بعض النقدرات يمكن أن تكون مداخل وبعض  
المداخل يمكن أن تكون افتراءات . رفضنا المدح مغناه  
الرغبة في مضاعفته .

إذا كنا لم نتملق أنفسنا فإن تملق الغير لنا لن يضرنا .  
الطبيعة تمنح الموهبة والمصادفة هي التي تظهرها .  
التملق عملة زائفة يروجها غرورنا .

ليس يكفي أن يكون لنا صفات عظيمة فإن علينا  
أن نعرف كيف نسوسها .

مهما كان العمل باهراً فإنه لا يعد عظيماً إلا إذا  
كان وراءه غرض عظيم .

أسهل لنا أن نبذو جديرين بالمراكز التي لا نشغلها  
من أن نكون جديرين بالمركز الذي نشغله .

الكسل والجن يحملانا على مراعاة الواجب ولكن  
فضيلتنا تظفر من وراء ذلك بالثناء .

ليس الندم أسفاً على الشر الذي اقترفناه بمقدار  
ما هو خوف من الشر الذي قد يصيبنا من جرائه .

إننا لا نحتقر ذوى العيوب وإنما نحتقر هؤلاء  
الذين ليست لهم فضيلة واحدة .

رغبتنا في أن نبذو بارعين ألباء تمنعنا في الغالب  
من أن نكون كذلك .

الرجل الذي يظن أنه يستطيع أن يكتفى بنفسه  
ويستغنى عن الناس جميعاً يخطئ خطأً كبيراً ، ولكن  
الرجل الذي يظن أن الآخرين لا يمكن أن يستغنوا  
عنه يرتكب خطأً أكبر .

الرجل الفاضل حقاً لا يدعى التفوق في أى شئ .

النفاق هو الضريبة التي تقدمها الرذيلة للفضيلة .  
سيطرة النساء اللواتي نحبنا علينا أعظم من سيطرتنا  
على أنفسنا .  
بعض الأشرار يكونون أقل خطراً لو خلت  
نفوسهم من الخير قاطبة .  
قيمة الإنسان كالفلكة لها أوانها .  
تحب دائماً هؤلاء الذين يعجبون بنا ولكننا لا نحب  
دائماً الذين نعجب بهم .  
إننا نجد بعيدين عن معرفه كل ما نريده .  
من الصعب أن نحب الذين لا نحترمهم ولكن  
لا يقل عن ذلك صعوبة حبنا هؤلاء الذين نحترمهم  
أكثر من احترامنا لأنفسنا .  
كثير من الناس يحتقرون المال ولكن الذين  
يعرفون كيف ينفقونه قليلون .  
الضعفاء لا يمكن أن يكونوا مخلصين .  
بعض الناس يفتقدون أكثر مما يحزن عليهم  
حينما يموتون، وبعضهم يحزن عليهم أكثر مما يفتقدون .  
في العادة تمدح بلا تحفظ هؤلاء الذين يعجبون بنا .  
الغيرة تولد مع الحب ولكنها لا تموت معه دائماً .  
الشيء الوحيد الذي يجب أن يدهشنا هو أننا  
لا نزال قابلين للدهشة .  
الغرور قد لا يقلب الفضائل ولكنه يهزها من  
أساسها .  
لو عرف الناس الدوافع الكامنة وراء أنبل أعمالنا  
لحجلنا منها .  
المرأة الصالحة كنز مخفي يحسن من يكشفه صنماً  
إذا لم يفخر به .  
معظم الأصدقاء يجعلوننا نمقت الصداقة وأكثر  
الأتقياء يجعلوننا نمقت التقوى .  
المصادفة والهوى هما المسيطران في الدنيا .

معرفة الإنسانية بوجه عام أيسر من معرفة إنسان  
بعينه .  
لا تقدر قيمة الإنسان بصفاته العظيمة وإنما بطريقة  
انتفاعه بهذه الصفات .  
لو أحسنا فهم ما نريد لحرصنا على طلب أشياء  
قليلة .  
آراء أعدائنا فينا أقرب إلى الحق من آرائنا في  
أنفسنا .  
الحب الصادق نادر إلا أن الصداقة الحققة أندر .  
لا يستطيع الخيال أن يبتكر متناقضات كثيرة  
متنوعة كالمتناقضات التي أودعها الطبيعة قلوب  
البشر .  
عقولنا أكسل من جسامنا .  
كثيراً ما يقودنا الحب إلى الطموح ولكن ينذر  
أن نعود من الطموح إلى الحب .  
أعظم براعة في أقل الناس نصيباً من البراعة هي  
معرفته كيف يخضع لتوجيه الغير .  
لا يطول أمد الخصومات إذا كان الخطأ من  
جانب واحد ليس غير .  
الشباب بلا جمال لا يجدي فتيلاً وكذلك الجمال  
بغير شباب .  
الذي يعيش بدون حماقة ليس من الحكمة بحيث  
يظن .  
كلما كبرت سننا ازدادنا حماقة وازدادنا حكمة .  
الإساءة إلى معظم الناس ليست خطراً مثل الإسراف  
في الإحسان إليهم .  
ما يبدو لنا كرمياً في الأغلب هو طموح متنكر  
يحتقر الفائدة الصغيرة ليظفر بالمنفعة الكبيرة .  
التواضع في الأغلب نوع من الخضوع المصطنع  
نستخدمه ليحل محل الغيرة ومن الخيل التي تتخذها



الكبرياء أن تنفضنا لرفعنا ، والكبرياء الحققة تنتقل  
في صور مختلفة ولا تحسن التنكر وتجيده مثلما تستر  
وتتخفى في صورة التواضع .

لم يبلغ إنسان من الذكاء المبلغ الذى يمكنه من أن  
يعرف كل ما يواقع من الشر .

العاقل يؤثر ألا ينزل إلى الميدان على أن يحارب  
وينتصر .

البعث يطفى اللواعج الضعيفة ويزيد اللواعج  
التورية اشتعالا مثل الريح التى تطفى الشمعة وتلهب  
الحريق .

البساطة المتكلفة دجل مهذب .

عرفان معظم الناس للجميل ليس سوى رغبة خفية  
في تلقى منافع أعظم . إذا كان هناك قوم لم تظهر لنا قط  
سخافتهم فما ذلك إلا لأننا لم نجد في البحث عنها .

السرور العظيم الذى نستشعره في الحديث عن  
أنفسنا يجب أن يحذرنا من أن الدين يستمعون إلينا  
لا يشاركوننا في هذا الشعور .

إننا أقرب إلى أن نحب الذين يكرهوننا منا إلى  
حب هؤلاء الذين يحبوننا أكثر مما نريد .

الذى يمنعنا من اطلاع أصدقائنا على دخائل  
قلوبنا ليس هو عدم ثقتنا بهم ، وإنما هو عدم  
اطمئناننا إلى نفوسنا .

نعلم العلم كله أنه من فساد الذوق أن نتحدث  
عن زوجاتنا ، ولكننا لانحسن معرفة ، إن من فساد  
الذوق أن نتحدث عن أنفسنا .

أعظم أخطاء النقاد ليست التقصير عن بلوغ الغرض  
وإنما مجاوزته إلى حد بعيد .

لاشئ أندر من طيبة النفس الحققة ، وأكثر الذين  
يظنون أنهم طيبو النفس ضعفاء لينوالعريكة .

العقلاء في رأينا هم الذين يوافقوننا على آرائنا ؛

في المصائب التى تنزل بأصدقائنا شئ لا يسوءنا  
كل الإساءة .

كيف نؤمل أن يصون الغير سرنا إذا كنا نحن  
لم نحفظ به .

أعقل الناس قد يكونون كذلك في المسائل التى  
لا تعينهم أو المسائل العادية ، ولكنهم يندر أن يكونوا  
كذلك في أخطر أمورهم .

وهذه الحكم السابقة قدمها لارشفوكو للطبع في  
أثناء حياته ، ومن الحكم التى طبعت بعد مماته قوله :  
بوصفنا من أبناء الفناء نخشى كل شئ ولكننا  
نطلب كل شئ كأننا خالدون .

يبدو كأن الشيطان قد تعمد وضع الكسل على  
تحوم الكثير من الفضائل . ما يجعلنا ميالين إلى تصديق  
أن غيرنا من الناس فيهم عيوب هو سهولة تصديقنا  
لما يرضى رغباتنا .

شفاء الغيرة هو المعرفة الأكيدة لما كنا نخشاه لأن  
ذلك يضع حداً لحياتنا أو لحبنا ، وهو علاج قاس  
ولكنه أرفق بنا من الشك وسوء الظن .

حينما يخفى الناس عنا الحق يجب أن لا يسوءنا  
ذلك لأننا في الأغلب نخفى الحق عن نفوسنا .

لما كان أسعد الناس هو الذى يقنع بالقليل فإن  
العطاء وذوى الطموح هم أشقى الناس من هذه الناحية  
لأنهم في حاجة إلى أشياء لا تحصى قبل أن يظفروا  
بالسعادة .

نسرع في انتقاد أخطاء غيرنا ولكننا بطيئون في  
الانتفاع بهذه الأخطاء في إصلاح أخطائنا .  
المكربديل حقيير من الحكمة .

كثير من الأشياء تمدح أو تذم لأن مدحها أو  
ذمها من الأمور الشائعة .

العمل الجسدى يحررنا من المتاعب العقلية وهذا  
ما يجعل الفقراء سعداء .

الحكمة للنفس نظير الصحة للجسم .  
القليل يكفى العاقل ليكون سعيداً ولكن لا شيء  
يكفى الأحمق ولهذا نرى أكثر الناس أشقياء .  
الصديق الحق هو أئمن ما نملك وهو آخر ما نفكر  
في الحصول عليه .

لا يعرف الحب عيوب حبيته إلا بعد أن تذهب  
نشوة الحب .

الحب والحزم لا يتفقان ، وكلما قوى الحب ضعف  
الحزم .

دراسة الناس أجل شأناً من دراسة الكتب .  
الرجل الذى يكره كل إنسان أشقى من الرجل  
الذى لا يحبه إنسان .

وقد رأى لارشفوكو فى أثناء حياته أن يحذف  
بعض الحكم من الحكم التى سبق أن قدمها للطبع ،  
ومن هذه الحكم التى حذفها قوله : -  
كل منا يجد فى الغير نفس العيوب التى يجدها الغير  
فيه .

حينما يعجزك أن تجد الهدوء فى نفسك فمن العبث  
أن تلتمسه فى أى مكان آخر .

يكره الناس الظالم لأنهم لا يستطيعونه وإنما خشية  
الضرر الذى يلحق بهم .

المواهب الإنسانية كالأشجار لكل منها خصائصه  
والفاكهة الخاصة به .

إذا كنا نسلم بنقائصنا فما ذاك إلا عن طريق الغرور  
الثقة بالنفس كامنة فى أساس معظم ثقتنا بالغير .  
ونقف من حكمه المختارة عند هذا الحد ، والقارئ  
قمين أن يتبين من معارضة الكثير من هذه الحكم  
بمحوادث حياة لارشفوكو أنها مستخلصة من تجاربه  
ومشاهداته ، وأنه كتبها لا ليكسب مالا أو ينال جاهاً ،  
أو ليرضى أحداً من الناس ، وإنما كتبها ليسرى عن

نفسه ، ويخفف من أشجانه وأحزانه لما أصابه من  
الغدر والحيانة وقلة الوفاء ، وربما كان من أحكم  
أقواله وأعظم حكمه قوله « معرفة الإنسانية بوجه عام  
أيسر من معرفة إنسان بعينه » وقد رأى هو أن يضرب فى  
تفه مجاهل نفسه ومغيبات ضميره غير عابئ بشيء  
سوى إرضاء نفسه فيما يبدو لنا ، وقد وصفه صاحبه  
الكاردينال دى رينز كاتب المذكرات المشهورة فى  
تاريخ الأدب الفرنسى وذلك فى إحدى الصور الأدبية  
التي كانت ذائعة فى عصرها ، ونجذب بعض فقرات  
من هذه الصورة ، منها قوله عنه « كان هناك على الدوام  
شيء محير فيما يتعلق بكل شيء له صلة بالسيد دى  
لارشفوكو ، فهو من بواكير أيامه قد أصر على  
الانغماس فى الدسائس سواء فى حالة عدم اهتمامه  
بصغريات الأمور وهى من الصفات التى لم تكن  
تنقصه أو فى حالة عدم إدراكه للأمر العظيم وهى  
لم تكن من صفاته البارزة ، وهو لم يكن قط قادراً  
على القيام بعمل جدى ، ولست أدري لم كان ذلك  
كذلك ، لأن فيه صفات لو توفرت فى أى إنسان  
آخر لقام بما أعياه النهوض به ، وهو تنقصه سعة  
الأفق ولا يستطيع أن ينظر نظرة عامة شاملة إلى ما فى  
داخل حدوده ، ولكن حسن إدراكه مع دماثة خلقه  
ورقة نفسه مع قدرته على الإقناع وحسن تصرفه  
كان يجب أن تعوض ما ينقصه من نفاذ الفكر أكثر  
بما نرى ، ولقد كان دائماً خائر العزم ولست أدري  
سبب ذلك ، لأن ذلك فى حالته لا يمكن أن يكون  
ناشئاً من قوة الخيال لأن خياله ليس على شيء من  
القوة ، ولا يمكن أن أعزوه كذلك إلى عظم حكمه  
على الأشياء لأنه وإن كان لا يبرز حينما يحين وقت  
العمل فإنه مع ذلك على جانب كبير من حسن  
الإدراك ، وموجز القول أن آثار ضعف عزيمته  
يمكن أن نراها ولو أننا لا نعرف سببها » ويسترسى  
الكاردينال فى وصفه قائلاً « لم يكن قط جندياً حقيقياً

بالرغم من شجاعته المتناهية ولم يحاول أن يكون من رجال البلاط الناجحين برغم نيته الحسنة في هذا السبيل ولم يحسن أن يكون من رجال الأحزاب برغم انغماسه طوال حياته في الخصومات الحزبية . وقد رأى لارشفوكو أن يرد لصاحبه تحيته فوصفه في إحدى صوره الأدبية وصفاً ربما فاق في قسوته وصفه له ، وتناول نفسه في إحدى تلك الصور ، قال في مطلع تلك الصور « إني رجل ربة متناسب الأعضاء حسن البنيان ولون بشرتي يميل إلى السمرة ولكنه حسن التناسق وجهتي شماء عريضة بصورة معقولة ، وعيناي سوداوان وصغيرتان غائرتان وحاجبای سوداوان كثان لكنهما حسنا الشكل ، ولست أدري ماذا أقول عن أنفي لأنه ليس مفرطاً ولا معقوفاً ولا ضخماً ولا مستدقاً - وعلى الأقل لا أظنه كذلك ، وكل ما أعرفه عنه أنه أقرب إلى الكبر منه إلى الصغر وأن في انحداره قليلا من

الانخفاض . ولى فم واسع وشفثای يغلب عليهما احمرار اللون وأسناني بيضاء منتظمة انتظاماً لا بأس به... ويمضى هكذا واصفاً لنا شكله الخارجي وصورته المادية ، ويتبع ذلك بوصف مزاجه وطبائعه وأخلاقه وسلوكه ولا يتردد في وصف نفسه بالذكاء ، وحسن الفهم وقوة الذاكرة ، وبلاغة اللسان ، وأنه يجيد النثر ويحسن النظم ، وأنه يحسن نقد ما يعرض عليه من النثر والشعر . ويقول لنا عن نفسه إنه لا يخشى سوى أشياء قليلة وليس الموت منها ، وإنه شديد الولع بأصدقائه ويضع مصلحتهم فوق مصلحته ، وإن كان لا يسرف في إظهار حبه لهم ، وإنه شديد التأدب في حضرة النساء ولا يذكر أنه نطق مرة بكلمة تحدث لمن شيئاً من الحيرة والارتباك . وأرجح أن مأثور كلماته ، ولوامع حكمه ، أدل على شخصيته ومزاجه وطرائق تفكيره وفلسفة حياته من وصفه لنفسه .



# عجائب المخلوقات للقزويني

بقلم الدكتور عبد الحليم منتصر

مدير جامعة الكويت

القزويني

اليابس - وما عليها من جاد ونبات وحيوان . ورتب  
كلا من الحيوانات والنبات على حروف المعجم .

٢ - آثار البلاد وأخبار العباد : في التاريخ ،  
ابتدأه بعد الديباجة بثلاث مقدمات :

الأولى في الحاجة الماسة إلى أحداث المدن  
والقرى ، والثانية في خواص البلاد ، وقسمها إلى  
فصلين :

الأول - في تأثير البلاد في السكان .

الثاني - في تأثير البلاد في النبات والحيوان .

الثالث - في أقاليم الأرض .

ثم أفاض بعد ذلك في أخبار الأمم الماضية  
وتراجم كثير من الأولياء والعلماء والسلاطين والشعراء  
والوزراء والكتاب وغيرهم .

٣ - خطط مصر .

٤ - الإرشاد في أخبار قزوين .

شغف بالفلك ، والطبيعة ، والنبات ، والحيوان  
والجيولوجيا بنوع خاص . ويعتبر كتابه « عجائب  
المخلوقات وغرائب الموجودات من أنفس مؤلفاته .  
كان يوصي بادامة النظر في عجائب صنع الله ، ولا يراء

هو زكريا بن محمد بن محمود ، يصعد نسبه إلى  
إلى الإمام مالك . ولد في قزوين ( بين رشت وطهران )  
سنة ٦٠٥ هـ - ١٢٠٨ م ، ورحل في شبابه إلى دمشق  
وتعرف إلى ابن العربي ، ثم استقر في العراق فولى  
قضاء واسط والحلة في خلافة المستعصم العباسي .  
وكان في ذلك المنصب عندما سقطت بغداد في قبضة  
المغول . وتوفي في السابع من المحرم سنة ٦٨٢ هـ -  
١٢٨٣ .

وكان - إلى اشتغاله بالقضاء - معنياً بالتأليف  
في الجغرافيا والتاريخ ، وقد عرف من كتبه فيهما :

١ - عجائب المخلوقات : تكلم فيه عن السماء  
وما فيها - وهو علم الفلك - فوصف الكواكب  
والأبراج وحركاتها وما يترتب على ذلك من فصول  
السنة والشهور والأيام . وتكلم عن الأرض وما عليها -  
وهو من قبيل التاريخ الطبيعي أو الجغرافيا الطبيعية -  
فذكر أصل الأرض وطبيعتها ، وكرة الهواء وأصول  
الرياح وأنواعها ، وكرة الماء وما فيها من البحار  
والجزر والحيوانات العجيبة ، ثم كرة الأرض - أي



في أنه كان مستغرقاً بالنظر في آيات الله البيئات في مصنوعاته ، وغرائب إبداعه في مبتدعاته ، مسترشداً بقوله تعالى : « أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ، وما لها من فروج » . يقول : « وليس المراد من النظر ، تقليب الحدقة نحوها ، فان البهائم تشارك الإنسان فيه ، ومن لم ير من السماء إلا زرقها ومن الأرض إلا غربتها ، فهو مشارك للبهائم في ذلك وأدنى حالاً منها ، وأشد غفلة ، كما قال تعالى : « لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين » إلى أن قال : « أولئك كالأنعام بل هم أضل . يقول والمراد من النظر التفكير في المعقولات ، والنظر في المحسوسات والبحث عن حكمها وتصاريفها ، لتظهر له حقائقها ، فإنها سبب اللذات الدنيوية ، والسعادات الأخروية . وكلما أمعن النظر فيها ، ازداد من الله تعالى ، هداية و يقينا ، ونوراً وتحقيقاً . والفكر في المعقولات لا يتأني إلا لمن له خبرة بالعلوم والرياضيات ، بعد تحسين الأخلاق وتهذيب النفس فعند ذلك تتفتح له عين البصيرة ، ويرى في كل شيء من العجب ما يعجز عن ادراك بعضها .

يقول أبو عبد الله ، لقد حصل لي بطريق السمع والبصر والفكر والنظر حكم عجيبة وخواص غريبة فأحببت أن أقيدها لثبوت ، وكرهت الذهول عنها مخافة أن تفلت . وانه ليوصي قارئ كتابه بادئ ذي بدء ، بأنه إذا أراد أن يكون على ثقة مما في كتابه ، فليشمر للتجربة ، وإياك أن تفتروا أو تمل إذا لم تصب في مرة أو مرتين ، فان ذلك قد يكون لفقد شرط أو حدوث مانع . فاذا رأيت مغناطيساً لا يجذب الحديد ، فلا تنكر خاصيته ، واصرف عنايتك إلى البحث عن أحواله ، حتى يتضح لك أمره .

ولاشك أن القارئ لكتاب القزويني « عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات » إنما يتملكه الإكبار

والإعجاب بدقة الملاحظة ، والبراعة في العرض ، والسلامة في الاستنتاج والاستقراء مما يؤيد رأى « روزنتال » في علماء المسلمين ، من أن أعظم نشاط فكري قام به العرب ، يبدو في حقل المعرفة التجريبية ضمن دائرة ملاحظاتهم واختباراتهم ، فانهم كانوا يبدون نشاطاً واجتهاداً عجيبين ، حين يلاحظون ويمحصون وحين يجمعون ويرتبون ماتعلموه من التجربة ، أو أخذوه من الرواية ، وبصفتهم أصحاب ملاحظة دقيقة ، وبصفتهم مفكرين مبدعين ، فانهم قد أتوا بأعمال رائعة في كثير من العلوم والرياضيات والفلك .

وقد قدم القزويني لكتابه بمقدمات أربع ، تعتبر دستوراً رائعاً لكل مشغل بالعلم عامة وبالعلوم الطبيعية بصفة خاصة ، فضلاً عن الإشارة الجامعة فيها إلى موضوعات الكتاب . قال : « لننظر إلى الكواكب وكثرتها ، واختلاف ألوانها ، فإن بعضها يميل إلى الحمرة ، وبعضها يميل إلى البياض ، وبعضها إلى لون الرصاص ، ثم إلى سير الشمس وفلكها مدة سنة ، وطلوعها وغروبها كل يوم ، لاختلاف الليل والنهار ، ومعرفة الأوقات ، وتمييز وقت المعاش عن وقت الاستراحة ، ثم إلى جرم القمر ، وكيفية اكتسابه النور من الشمس ، لينوب عنها في الليل ، ثم إلى امتلائه وانحماقه ، ثم إلى كسوف الشمس وكسوف القمر ثم إلى ما بين السماء والأرض من انشهب والغيوم والرعود والصواعق والأمطار والثلوج والرياح المختلفة المهاب . ولنتأمل السحاب الكثيف المظلم ، كيف اجتمع في جو صاف ، لا كدورة فيه ، وكيف حمل الماء وكيف تتلاعب به الرياح وتسوقه وترسله قطرات متفاصلة ، لا تترك قطرة منها قطرة ، ليصيب وجه الأرض برفق ، فلو صب صياً لفسد الزرع ، بخدشه وجه الأرض . ثم إلى اختلاف الرياح ، فإن منها ما يسوق

السحب ، ومنها ما ينشرها ، ومنها ما يجمعها ،  
ومنها ما يعصرها ، ومنها ما يقنع الأشجار ، ومنها  
ما يروى الزرع والثار ، ومنها ما يجففها . ثم لننظر  
إلى أنواع المعادن المودعة تحت الجبال ، منها ما ينطبع  
كالذهب ، والفضة والنحاس والحديد ، والرصاص ،  
ومنها ما لا ينطبع كالفيروز والياقوت ، والزربرد ،  
وكيفية استخراجها وتنقيتها ، واتخاذ الحلى والآلات  
والأدوات منها ، ثم إلى معادن الأرض ، كالنفط  
والقير والكبريت ، وأنواع النبات وأصناف الفواكه ،  
ثم لننظر إلى أصناف الحيوان وانقسامها إلى ما يطير  
ويقوم ويمشي ، وانقسام الماشي إلى ما يمشي على  
بطنه ، وما يمشي على رجليه ، وما يمشي على أربع ،  
وإلى أشكالها وألوانها وصورها وأخلاقها وأفعالها  
كالنحل والعنكبوت والنحل ، وكيف تبنى بيوتها ،  
وتجمع غذاءها ، وادخارها القوت لوقت الشتاء ،  
وحذقها في هندستها . يقول القزويني : إن من يشاهد  
خلية النحل لتزداد حرته عندما يعلم أنه من عمل  
النحل ، ومن حيث أن ذلك الحيوان الضعيف قد  
صنع هذه المسدسات المتساوية الأضلاع ، التي عجز  
عن مثلها المهندس الحاذق مع الفرجار والمسطرة ،  
ومن أين لها هذا الشمع الذي اتخذت منه بيوتها  
المتساوية ، التي لا تخالف بعضها بعضاً ، كأنها  
أفرغت في قالب واحد ، ومن أين لها هذا العسل  
الذي أودعته فيها ذخيرة لشتاء ، وكيف عرفت أن  
الشتاء يأتيها ، وأنها تفقد فيه الغذاء ، وكيف  
اهتمت إلى تغذية خزانة العسل بعشاء رقيق ليكون  
الشمع محيطاً بالعسل من جميع جوانبه ، فلا ينشق  
الهواء ولا يصيبه الفأر .

وجعل القزويني يتابع الدعوة إلى النظر في  
الأرض وكيف كانت قراراً لصنوف المعادن والنبات  
والحيوان ، وأحكام أطرافها بالجبال الشاخات ؛  
تمنعها أن تميد ، وإلى إبداع أو شال المياه ليخرج

منها قليلاً قليلاً ، فتنفجر منها العيون ، وتجري  
منها الأنهار ، وإلى خلق اللؤلؤ في صدفة تحت الماء ،  
وإلى انبات المرجان في صميم الصخر تحت الماء .

ويتحدث القزويني في المقدمة الثانية عن تقسيم  
المخلوقات ، فيقول المخلوق ، كل ما هو غير الله  
سبحانه وتعالى ، وهو إما أن يكون قائماً بالذات  
أو قائماً بالغير ، والقائم بالذات ، إما أن يكون  
متحيزاً أي يشغل حيزاً ، أو لم يكن ، فإن كان  
متحيزاً فهو الجسم ، وإن لم يكن فهو الجوهر  
الروحاني ، ثم يتكلم عن الإدراك للكليات والإدراك  
للجزئيات ، وعن الأعراض المحسوسة بالحواس  
الخمس ، فالمحسوسات بالقوة الباصرة كالأضواء  
والألوان ، وبالقوة السامعة كالأصوات والحروف ،  
وبالقوة اللامسة كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة  
والثقل والخفة والصلابة واللين والحسونة والملازمة ،  
وبالقوة الشامة للطيب والتتن .

ويفسر القزويني في مقدمته الثالثة لكتابه ما يقصده  
بالغريب ، فقال هو كل أمر عجيب ، قليل الوقوع ،  
مخالف لمألوف العادات ، ومعهود المشاهدات كعجرات  
الأنبياء ، كانشقاق القمر ، وانفلاق البحر ، وانقلاب  
العصا ثعباناً ، وكون النار برداً وسلاماً ، وإبراء الأكمه  
والأبرص ، وإحياء الموتى ، ومنها الإصابة بالعين ، فإن  
العائن إذا تعجب من شيء كان تعجبه مهلكاً للمتعجب  
منه بخافية لنفسه لا يوقف عليها . ومنها اختصاص  
بعض النفوس من الفطرة بأمر غريب ، لا يوجد  
مثله لغيرها ، كما ذكر أن في الهند قوماً إذا اهتموا  
بشيء اعتزلوا عن الناس ، وصرفوا همهم إلى ذلك  
الشيء ، فيقع على وفق اهتمامهم . ومنها أمور سبوية  
كانت قضاض شهب يستضيء الجو منها ، وسقوط جسم  
ثقيل من الجو أو سقوط ثلج أو برد في غير أوانه ،  
ومنها صيرورة اليبس بجرأ وصيرورة البحر ييبسا ،

أو وقوع خسف بناحية من الأرض وخروج ماء أسود منها ، ومنها الزلزلة أو ظهور نبت بأرض لا عهد للناس بوجوده هناك ، ومنها تولد حيوان غريب الشكل لم ير مثله .

وتحدث القزويني في المقدمة الرابعة عن تقسيم الموجودات ، فقال . إن كل موجود سوى الواحد سبحانه مخلوق ، وأن إحصاء الموجودات غير ممكن ، ولكنها منقسمة إلى ما لا نعرف أصلها ، ولا يمكننا النظر فيها ، وإلى ما نعرف جملها ولا نعرف تفصيلها ، وهي منقسمة إلى ما لا يدرك بالبصر ، كالعرش ، والكروسي ، والملائكة ، والجن ، والشياطين وغيرها فبحال النظر فيها . وأما المدركات بالبصر ، كالسموات والأرض ، وما بينهما مشاهدة بكواكبها وشمسها وقمرها ودورانها ، والأرض مشاهدة بما فيها من جبالها وبحارها وأنهارها ومعادنها ونباتها وحيوانها . وما بين السماء والأرض وهواء الجو ، مدرك بغيومها وأمطارها وثلوجها وعودها وبروقها وصواعقها وشبهها وعواصف أرياحها ، يقول فهذه أجناس المشاهدات ، وكل جنس ينقسم إلى أنواع ، وكل نوع إلى أصناف وهكذا .

وقد قسم القزويني كتابه إلى مقالات ، كل مقالة تشمل عدة فصول . وقسم الكون إلى علوى وسفلى ، وإنما عني بالعلوى ، ما يتعلق بالسماء من كواكب وبروج ومدارات ومجرات والشمس والقمر ، وتحدث عن كواكب الزهرة والمريخ والمشتري وعطارد ، وزحل وعن كسوف الشمس وخسوف القمر ، قال عن القمر ، إن جرمه كثيف مظلم ، قابل للضياء إلا القليل منه ، على ما يرى في ظاهره ، فالوجه الذي يواجه الشمس مضيء أبداً ، وقال في خسوف القمر ، إن سببه توسط الأرض بينه وبين الشمس ، فيقع في ظل الأرض ، ويبقى على سواده الأصلي فيرى

منخسفاً ، وعلى الخسوف الكلي والخسوف الجزئي للقمر : وربط القزويني بين حركتي المد والجزر وبين تحركات للقمر ، قال إذا صار في أفق من آفاق البحر ، أخذ ماؤه في المد مقبلاً مع القمر ، ولا يزال كذلك إلى أن يصير القمر في وسط السماء ذلك الموضع ، فإذا صار هناك انتهى المد منها ، فإذا انحط القمر من وسط سمائه جزر الماء ، ولا يزال كذلك راجعاً إلى أن يبلغ القمر مغربه ، فعند ذلك ينتهي الجزر منها ، فإذا زال القمر من مغرب ذلك الموضع ، ابتداء المد مرة ثانية .. وهكذا فيكون كل يوم وليلة بمقدار مسير القمر فيها ، في ذلك البحر مدان وجزران . كما ربط بين زيادة القمر ونقصانه وبين كثير من الظواهر والمظاهر عند الإنسان والحيوان والأسماك والحشرات والأشجار والفواكه والرياحين ، ويقول إن هذا الأمر ظاهر عند أهل الطب ، وإن ذلك معروف عند أهل الطب ، وإن ذلك معروف عند أهل الفلاحة .. وهكذا .

وقال عن الحجرة ، هي البياض الذي يوجد في السماء ، وأن العرب تسميها أم النجوم ، لاجتماع النجوم فيها ، ويقول إن المنجمين سموا عطارد منافقاً لكونه مع السعد سعداً ، ومع النحس نحساً ، وسموا الزهرة السعد الأصغر لأنها في السعادة دون المشتري ، وأضافوا إليها الطرب والسرور والبهجة ، وعلل كسوف الشمس بأن القمر يكون حائلاً بين الشمس وبين أبصارنا ، لأن جرم القمر كمد فيحجب ما وراءه ، لأن الخطوط الموهومة الشعاعية التي تخرج من أبصارنا متصلة بالبصر على هيئة مخروط رأسه نقطة البصر وقاعدته المبصر ، فإذا وقع جرم القمر في وسط المخروط فتنكسف الشمس كلها ، وقد ينكسف بعضها إذا كان للقمر عرض ينحرف المخروط عن الشمس .

وتحدثت عن أثر الشمس على الأحياء والانسان والشجر والنبات ، والحركة اليومية للأزهار وأوراق

النبات ، وتابع القزويني حديثه عن الكواكب السبعة وذكر أبعادها وحجوم أجرامها ، ودورات أفلاكها وما إلى ذلك من معلومات لها قيمتها الفلكية . وهو دائم الإشارة إلى أرسطو بطليموس الفلكي المشهور ، وتكلم عن الكواكب الثوابت ، وعن كوكبات الدب الأكبر ، والدب الأصغر والتنين وفيقاونس ، ولعوا والفكه ، والجاني ، والسلياق ، والدجاجة ، وذات الكرسي ، وسيانوس ، وبمسك الأعنة ، والخور والحية والسهم والعقاب ، والدلفن ، وقطعة الفرس ، والقوس الأعظم ، والمرأة المسلسلة ، والفرس التام ، والمثلث ، والثور ، والأسد ، والعذراء ، والسرطان ، والتوأمن والعقرب والميزان ، والجدى ، والدلو ، والسحابة ، والقيطس ، والحبار ، وغيرها ، وعدد كواكب كل كوكبة وبين ما يتصل بها من اعتقادات وآراء .

وتكلم أبو عبد الله القزويني عن الزمان ، وعرفه بأنه مقدار حركة الفلك ، وهذا على رأى أرسطاطليس وأصحابه ، وعند غيره مرور الأيام والليالي ، ويعرف اليوم بأنه الزمان الذي بين طلوع الفجر وغروب الشمس وأما الليل فهو الزمان الذي بين غروب الشمس وطلوع الفجر ، ومجموعهما أربع وعشرون ساعة ، لا تزيد ولا تنقص ، وكلما نقص من النهار زاد من الليل ، وكلما نقص من الليل زاد من النهار . يقول وأطول ما يكون النهار ، سبع عشر حزيران ( يونية ) ، فيكون النهار خمس عشرة ساعة ، والليل تسع ساعات « وهو أقصر ما يكون ، ثم يأخذ النهار في النقصان والليل في الزيادة الى ثامن عشر أيلول ( سبتمبر ) .. وكذلك تحدث عن الأيام والشهور ، ثم انتقل الى الكلام عن الفصول فقال عن الربيع ، يستوى الليل والنهار في الاقاليم وبعندل الزمان ويطيب الهواء ، ويهب النسيم ، وتذوب الثلوج ، وتسيل الأودية ، وتمد الأنهار ، وتنبع العيون وتتألف الأزهر ويورق للشجر ، ويفتح النوار ، وينحصر وجه الأرض ، وتدر الضروع ، وتنتج الحيوانات

وعند ما عالج القزويني الكائنات السفلية ، وهي وهي المتصلة بالأرض ، بدأ بتعريف العناصر ، وقال انها أصل المولدات من نبات وحيوان ومعادن وتابع أرسطو وغيره في القول بأن العناصر أربعة ، وهي : النار والهواء والماء والتراب ، وقال انها تنقلب بعضها إلى بعض . فالهواء يتقلب ماء ، كما يشاهد في القطرات الملتصقة على سطح الاناء ، سببه أن الهواء المحيط بالكون يصير بارداً بسبب برودة الجمد فيصير ماء ، والماء يتقلب هواء كما يشاهد من البخارات الصاعدة بتأثير حرارة الشمس أو النار .

وتحدث القزويني عن النار والهواء والسحاب والرياح والأمطار ، فقال ان أصول الرياح أربعة وهي الشمال والجنوب والصباء والذبور ، قال وريح الشمال باردة ، لأنها آتية من منطقة لا تسامتها الشمس أصلاً بل ولا تقترب منها ، والجنوب حارة رطبة ، لأن هبوبها من ناحية خط الاستواء : والجو مفرط هناك لأن الشمس تسامتها في السنة مرتين ، والصباء قريبة من الاعتدال ، وتكون مائلة إلى البرودة في أول النهار والذبور تهب والشمس مدبرة عنها فلا تسخنها تسخين الصبا ، كما تهب في آخر النهار ، وعرف الزوبعة بأنها الريح التي تدور على نفسها شبه منارة .

وقال في تكوين السحاب ، ان الشمس إذا أشرفت على الماء ، حلت منه أجزاء لطيفة مائية تسمى بخارا فاذا ارتفع البخار في الهواء حتى يبرد الزمهرير ، تداخلت أجزاءه في بعضها البعض وتكون السحاب . ثم تحدث عن الرعد والبرق ، والهالة وقوس قزح ، وعن البحر والمحيطات والجبال والأنهار والعيون والآبار . وقال عن البحار العظيمة ، انها بمثابة خلجان من البحر الأعظم المحيط بجميع الأرض حتى أن المكشوف



من البوادي والجبال ، إنما هي بمثابة جزيرة صغيرة في بحر عظيم ، وبقية الأرض مطمورة في الماء . وقال عن نهر النيل ، ليس في الدنيا نهر مثله . يصب من الجنوب إلى الشمال ، ويمد في شدة الحر حين تنقص الأنهار كلها ، ويزيد بترتيب وينقص بترتيب ، وحدد طوله بمسيرة شهر في بلاد الإسلام ، وشهرين في بلاد النوبة ، وأربعة أشهر في الصحراء إلى ما خلف خط الاستواء .

يقول القزويني مفرقاً بين المطر ، والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع ، إذا كان الهواء دفيئاً وارتفع البخار في الغيوم ، وتراكت منه السحب ، طبقات بعضها فوق بعض ، كما ترى في أيام الربيع والخريف كأنها جبال من قطن مندوف فإذا عرض لها برد الزمهرير ، من فوق ، غلظ البخار ، وصار ماء ، وانضمت أجزاؤها فصارت قطراً ، عرض لها الثقل فأخذت تهوى من أعلى السحاب ، وتلتئم القطرات الصغار بعضها إلى بعض ، إذا أخرجت من أسفلها قطراً كبيراً ، فإن عرض لها برد مفرط في طريقها ، جمدت ، وصارت برداً قبل أن تبلغ الأرض ، وإن لم تبلغ الأبخرة إلى الهواء البارد ، فإن كانت كثيرة صارت ضباباً وأن كانت قليلة وتكاثفت ببرد الليل ، ولم تجمد نزلت طلاً ، وإن جمدت نزلت صقيعاً ، يقول وإن كان البرد مفرطاً أجمده البخار في الغيم ، وكان ذلك ثلجاً ، لأن البرد يجمد الأجزاء المائية ، ويختلط بالأجزاء الهوائية وينزل برفق ولذلك لا يكون له وقع شديد مثل ما للمطر والبرد .

ويعمل حدوث الرياح بتموج الهواء وتحركه ، وأن الأدخنة التي تصعد من الأرض بتأثير الشمس إذا وصلت إلى الطبقة الباردة ، إما أن ينكسر حرها ، وتقصد النزول فيتموج بها الهواء وتحديث الرياح ،

وإن بقيت على حرارتها تصاعدت ثم ترددها الحركة الدورية إلى أسفل فيتموج بها الهواء وتحديث الرياح ، يقول وربما يكون سبب الزوبعة التقاء ريحين مختلفي الهبوب ، فتمنع إحداهما الأخرى عن الهبوب . فتحدث بسبب ذلك ريح مستديرة تشبه منارة .

ويقول عن الحالة ، إنها تحدث من أجزاء صقيلة صغيرة ، حدثت في الجو ، وأحاطت بغم رقيق لطيف ، لا يستر ما وراءه ، وانعكس من الأجزاء الصقيلة ، شعاع البصر إلى القمر ، لأن ضوء البصر وغيره إذا وقع على الصقيل ينعكس إلى الجسم الذي يكون وضعه من ذلك الصقيل كوضع المضيء منه إذا كانت جهته مخالفة لجهة المضيء ، فسرى ضوء القمر ولا يرى شكله ، لأن المرآة إذا كانت صغيرة لا يرى شكل المرئي فيها ، بل ضوءه ، فيؤدى كل واحد من تلك الأجزاء ضوء القمر ، فترى دائرة مضيئة هي الحالة . وأما قوس قزح ، فانما يكون إذا حدثت في خلاف جهة الشمس أجزاء مائية شفافة صافية من نزول مطر أو بخار ، وكانت الشمس قريبة من الأفق المقابل ، ووراء تلك الأجزاء جسم كثيف مثل جبل أو سحاب مظلم ، أو إذا استندبر الناظر الشمس ، ونظر إلى تلك الأجزاء صارت الشمس في خلاف جهة الناظر ، فانعكس شعاع البصر من تلك الأجزاء إلى الشمس لكونها صقيلة ، فالشمس دون الشكل ، فأدت ضوءاً ، لكونها أجزاء صغيرة فكل واحد يؤدى ضوء الشمس دون شكلها . وسبب استدارة القوس وقوع الأشياء مستديرة ، بحيث لو جعلنا مركز جسم الشمس قطب دائرة على محيط فلكتها ، لكانت تلك الأجزاء مسامتة تلك الدائرة . وتختلف ألوان القوس ، فترى قسماً بعضها أحمر وبعضها أخضر ، وبعضها أرجواني ، وأغلب الأوقات لونها مركب من ثمانية ، وقد نرى فيها بعض الأوقات أصفر أيضاً .

قفاه ، وفمه على صدره وله ثمانية أرجل ولمكانه بابان أحدهما إلى الماء ، والآخر إلى اليبس ، والسقنقور ، قال ابن سينا انه ورل مائى يصطاد من نيل مصر ، وقال غيره انه من نسل التمساح ، وذكر فى خصائصه عجيباً والسلحفاة حيوان برى وبحرى وهو مانسميه الآن برمائى قال قد تكون عظيمة جداً حتى يظنها أصحاب المراكب جزيرة ، وفرس الماء وكلب الماء والقاطوس والقطا والكوسج وغير ذلك كثير جداً من حيوانات البحر وأسماءه .

ثم عاد أبو عبد الله الى وصف الأرض ، وذكر اختلاف آراء القدماء فى هيئتها ، واستدارتها ودورانها وعرض لآراء فيثاغورس فى هذا الشأن ، ويقول انها فى فلكها مستوية الجذب من جميع الجهات ، وكيف أن خط الاستواء يقسمها إلى نصفين ، أحدهما شمالى والآخر جنوبى ، وقسم كلا منهما إلى أقاليم منه المعمور وغير المعمور لفرط البرد مثلاً ، وقال ان هذه الأقسام ليست طبيعية ولكنها وهمية وضعها الملوك الأولون الذين طافوا بالربع المسكون من الأرض ليعلم بها حدود البلدان مثل افريدون والاسكندر وأردشير .

وتكلم عن الزلازل فقال ان سببها الأدخنة والأبخرة التى إذا اجتمعت تحت وجه الأرض الصلب لا يكون فيه منافذ ومسام ، فاذا قصدت البخارات الصعود ، ولا تجد المنافذ والمسام ، نهز منها بقاع الأرض وتضطرب كما يضطرب بدن المحموم ، عند شدة الحمى ، وربما ينشق ظاهر الأرض ، ويخرج من الشق تلك المواد المحتبسة دفعة واحدة .

وأسهب أبو عبد الله فى ذكر فوائد الجبال ، وقال انها رواسى وأوتاد ، وقال ان وجودها يحصر البخار المرتفع من أغوار الأرض ، ويمنع الرياح أن تسوقها ، إلى أن تبرد فينزل مطراً وتلجأ ، قال والجبال فى

وعرض القزوينى للبحار ومياهما وعجائبها ، فتكلم عن البحر المحيط والبحر الأبيض وبحر الصين وجزائره الكثيرة العجيبة ، منها جزيرة الراج ووصف أشجارها ووزودها ناقلاً عن محمد بن زكريا ، وجزيرة راسنى ، وجزيرة الوقواق وجزيرة البنان ، وأطوران ، ومن عجائب هذه الجزائر طائر يسمى خرشنة أكبر من الحمام ، وسمكة تزيد على ثلاثمائة ذراع ، وسلاحف استدارة كل سلحفة عشرون ذراعاً ، وسمكة « الأطم » وجهها كوجه الخنزير ، وسمكة تلد وترضع ، وأخرى كحلقة البقر تلد وترضع ثم انتقل أبو عبد الله إلى بحر الزنج وقال هو بحر الهند بعينه وجعل يعدد جزائره وعجائبه مثل سمكة المنشار ، وسمكة الببال وغيرها .

وتكلم عن الحيوانات المائية ، فقال منها ما ليس له رئة منها ماله رئة ، وإن لكل حيوان أعضاء مشاكلة لبدنه ومفاصل مناسبة لحركاته ، وجلوداً صالحة لوقايته ، فجعل أبدان حيوان الماء ، إما صدفية صلبة ، لا يعمل فيها الشئ الحاد ، أو فلوسية أو ما شاكلهما غطاء ووقاية وجعل لبعضها أجنحة وأذنانا ، تسبح بها فى الماء ، كما يطير الطائر فى الهواء ، وجعل بعضها آكلًا وبعضها مأكولًا وجعل نسل المأكول أكثر لبقاء أشخاصها ، ثم ذكر بعض حيوان الماء وعجائبه وخواصه على ترتيب حروف المعجم ، واستشهد بآراء الشيخ الرئيس الرازى وغيرها فذكر أرنب البحر ، وألبس ، وانسان الماء والببال والتمساح والتنين والدلفين وقال انه حيوان مبارك ، إذا رآه أصحاب المراكب استبشروا ، وذلك انه إذا رأى غريقاً فى البحر ساقه نحو الساحل ، وربما دخل تحته وحمله إلى الساحل ، والرعاد سمكة صغيرة مخدرة جداً ، والدامور - سمكة مباركة ، يحبها البحريون ، والصيداودن ، والسرطان حيوان لارأس له وعينه على

وغرناطة وعرنة ، والفرات وقراور والمشقف ومنكور وهرماس وذكر من الآبار بئر أبي كنود وبابل وبدر وبنحن وقنصورة ، وجندق ، ودما وند ، وذروان ، زمزم ، وعروة ، وغرس الكلب والمطرية ، في قرية من قرى مصر ، ونيسابور ، وهنديان ، ويوسف الصديق وغيرها .

ثم تصدى أبو عبد الله - كما يقول - للنظر في الكائنات وهي الأجسام المتولدة من الأمهات ، وهي إما أن تكون نامية أو لم تكن وهي المعدنيات ، وإن كانت نامية ، فأما أن تكون لها قوة الحس والحركة أو لم تكن فهي النبات ، وإن كانت فهي الحيوانات ، يقول فأول مراتب هذه الكائنات تراب وآخرها نفس ملكية طاهرة ، فالمعادن متصلة أولها بالتراب أو الماء ، وآخرها بالنبات ، والنبات متصل أوله بالمعادن وآخره بالحيوان ، والحيوان متصل أوله بالنبات وآخره بالإنسان ، والنفوس الإنسانية متصلة أولها بالحيوان وآخرها بالنفوس الملكية ، ومثل هذا الترتيب ذكره ابن مسكويه وابن خلدون وغيرهما .

وكلامه في المعدنيات ، نادى به قدامى الكيميائيين من أمثال جابر والرازي ، قال هي أجسام متولدة من الأنحرة والأدخنة تحت الأرض ، إذا اختلطت على ضروب من الاختلاطات مختلفة ، في الكم والكيف ، وهي إما قوية التركيب أو ضعيفة التركيب ، وقوية التركيب إما أن تكون متطرقة ، أو غير متطرقة ، وهي الأجساد السبعة ، الذهب والفضة والنحاس والرصاص والحديد والأسرب والخارصين ، والتي لا تكون متطرقة قد تكون في غاية اللين كالزئبق ، وقد تكون في غاية الصلابة كالياقوت ، والتي تكون في غاية الصلابة قد تنحل بالرطوبات كالزرنينخ والكبريت ، والأجسام السبعة إنما تتولد من اختلاط الزئبق بالكبريت على اختلاف في الكم والكيف ، وقال عن الأجسام السبعة هي الفلزات ، ثم تكلم عن

أجرامها مغارات وأهوية وأوعال وكهوف ، تقع على قلالها الأمطار والثلوج ، وينصب إلى تلك المغارات والأوشال ، وتبقى فيها مخزونة ، وتخرج من أسافلها من منافذ ضيقة هي العيون ، تسيح منها العيون على وجه الأرض ، فينتفع بها النبات والحيوان والباقي ينصب إلى البحار ، ثم ذكر الجبال الشهيرة رتبها على حروف المعجم ، وتحدث عن مواضعها وارتفاعاتها ونباتها وحيوانها ومعادنها منها جبال الشان وإبي قبيس ، وأروند وأسيرة وألتر ، واندلس وهجته والبرانس ، ونيسون ، ونير ، حراب ، وجوش ، الحارث ، وحرا والحيات ، ونهاوند ، ورحنوى ، والرقيم ، وزغوان وسيلان ، والسراة ، والسماق وشيام الصور والصفاء وشكران ، وصقلية ، وطورسينا والظير ، وقاسيون ، وفدغد وهرمز وواسط .

كذلك ذكر الأنهار وخواصها وأطولها وما تمر به من بلاد ، وقد رتبها كذلك على حروف المعجم ذكر منها أتل وأذربيجان وأسفار وآنه ، وجيحون ، وحصين المهدي ، ودجلة ، والذهب ، والررس وزور وشاف ، وصقلاب ، والعاصي ، والفرات ، والكر والملك ومهران والنيل ، وذكر قصة عروس النيل وعمرو بن العاص ومنعه إياهم من قذفها ، ثم سؤاله أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، وتوكيده له أن هذا لا يكون في الإسلام .

ثم تحدث عن العيون والآبار وعن كيفية تجميع مياهها في باطن الأرض ، ثم انبثاقها بذاتها أو منحها الأولى عين والثانية بئر وأن منها حارة وباردة وعفصية وشبية وكبريتية ، ثم سرد عدداً من العيون والآبار رتبها على حروف المعجم وذكر بعض خواص مياهها وما يروى عن بعضها من غرائب ، وما لبعضها الآخر من صفات علاجية مثل عيون أذربيجان وباميان وجاج ، ووادان ، وجبل ملطبة ورأس الناعور ونهاوند وزعر وشعيرم وطبرية والعقاب ،

خواصها واحداً واحداً ، ثم تكلم عن الأحجار المختلفة ، من أمد وأسفيداج والبورق وتدمر وتوتيا وجزع واسمر أنجوني وأبيض وأحمر وأخضر وأسود وأغبر وحجر البحر ، والحصاة والحطاف ، والسامور ، والسامور ، والغار ، والعاج ، والقمر ، والمطر والكلب ، وحجر دهنج ، وحجر در وحجر الزجاج وحجر الزنجفر ، وحجر طلق ، وعقيق ، وعنبري وعطاس ، وحجر ققطار ، وقلقديس ، وفهار ، وفيلفوس ، حجر قلى يتخذ من الأشنان بأن يحرق حتى يصير ماداً ولازورد ، وحجر كهربا ، ومعناه جاذب التبن والهشيم ، وهو صمغ شجر الجوز الرومي وحجر لاقط الرصاص ولاقط الذهب ، ولاقط الشعر والماس وحجر مغناطيس وحجر مرجان ، ونطرون وياقوت ويشب ، ويقطان ، وغيرها ، وقد أسرف أبو عبد الله في ذكر خواص هذه الأحجار ومنافعها في علاج كثير من الأمراض وكان كثير الاستشهاد بآراء أرسطو وجالينوس .

ثم انتقل الى الكلام عن النبات ، فقال انه متوسط بين المعادن والحيوان بمعنى أنه خارج عن نقصان الجمادية الصرفة التي للمعادن وغير واصل إلى كامل الحس والحركة اللتين اختص بهما الحيوان وقسم النبات إلى قسمين شجر ونجم ، فالشجر ماله ساق وهو بمثابة الحيوانات العظام ، والنجم بمثابة الحيوانات الصغار ، ثم تكلم عن الأشجار مرتبة على حروف المعجم ، فذكر الآبنوس وخشبه صلب جداً ، والآس ، والآنرج والاجاص ، وأزورخت ، وأم غيلان وهي شجرة من عصابة البادية كثيرة الشوك ، والبان ، حبها أكبر من الحمص مائل إلى البياض ، طيب الرائحة وله لب دهني ، قال ابن سينا انه ينفع من البرص والكلف والبهق ، والبطم ثمرتها الحبة الخضراء ، والبلسان شجرة توجد بمصر دون غيرها في عين شمس وذكر لدهنها منافع طبية كثيرة ، والبلوط والتفاح والتوت

والتين والجميز والجوز وخسرودار ، شجرة عظيمة جدا خشبها خولنجان ، والخروع والحلاف شجرة الصفصاف خشبها خفيف جداً ، والخوخ والدردار ، والدلب من أعظم الأشجار وأعلاها وأبقاها ، إذ طالت مدتها تفتت جوفها وتبقى ساقها مجوفة ، والرمان والزيتون والسرو والسفرجل والشاهبلوط ، والصندل والصنوبر والضرع والطرفا ، والعرعر والعشر والعنص والعناب ، والغبيراء ، والغرب والفسق ، والفلفل ، والقرفنفل ، والقصب ، والكافور ، والكرم ، والكمثرى واللبان ، واللوز ، والليمون ، والموز ، والتبق ، والنخل ، والورد والياسمين ... وقد اختط القزويني لنفسه خطة لم يحد عنها في وصف هذه الأشجار والنباتات ، فبعد أن يذكر أهم ما يميز النبات يعرف فوائده الطبية ناقلاً عن ابن سينا أو غيره ، وكثيراً ما يورد بعض التخصيص الذي يؤيد ما يذهب إليه من آراء ، ولا مراء في أن الفوائد الطبية التي ذكرها يحتاج بعضها إلى التجريب ليثبت نفعه أو يهمل أمره .

ثم تحدث عن القسم الثاني من النبات وهو النجوم وقال النجم كل نبات ليس له ساق صلب مرتفع مثل الزروع والبقول والرياحين والحشائش ، ثم أوردها مرتبة على حروف المعجم ، وقد اهتم فيها كذلك بالفوائد الطبية ، أكثر من اهتمامه بالصفة النباتية ، فذكر آذان الفأر ، والأذريون ، والأذخر ، والأرز ، والاسفناخ والاسقيل وهو بصل الفأر والاشترغار والاشنان وهو الحرض الذي يغسل به ، والافتين والاقحوان والبابونج والباردنجويه ، والبادروج ، والبنفسج والبهار والبيش والرمس والثوم والجاورس وهو الدخن والجرجير ، والجزر والحرف وهو حب الرشاد والحرف والحرملة والحسك والحلبة والحمص والحنظل والحنطة والحبازي والحريق والخردل والحس والحشخاش ، قال وعصارة المصري منه تسمى أفبونا والخطمي والخيار والحيري والدقلى والرازيانج والربياس ، والريحان والزعفران



والساذج والسذاب ، والسلق والسَّمسم والسنبيل والسوسن والشبث وشجر مريم والشعير وشقائق النعمان والشلجم والشونيز والشيلم والشيخ والصعتر ، والطرخون وعدس وعنب الثعلب ، والفجل والعرفج وقاتل الذئب والقناد والقناب والقنب والقنبيط والقيصوم والكراث والكتان والكرسنة والكرأوية والكرزبرة والبلاط ولسان الحمل واللصاف واللوييا والنيلوفر والناردين وناخواه ونرجس ونسرين ، ونعنع وهليون وهندبا وورس ويقطين وهو القرع ، وقد نسب القزويني الفوائد الطيبة لابن سينا والرازي وغيرهما .

وعندما انتقل أبو عبد الله إلى الكلام عن الحيوان ، قال انه في المرتبة الثالثة بعد المعادن الباقية على الجهادية والنبات المتوسط بين المعادن والحيوان بحصول النثر والنمو وقوات الحس والحركة ، أما المرتبة الثالثة فهي للحيوان الذي جمع بين النثر والنمو والحس والحركة .

وقد خالف القزويني بعض من تقدموه من العلماء العرب في عدم ذكر الأشعار التي وردت في وصف هذا النبات أو ذلك الحيوان ، أو على الأقل لم يذكر الكثير منها ، وإنما كانت دراساته وملاحظاته دراسات عالم أكثر منها دراسات أديب ، فضلا عن أنه جامع معلومات وخاصة الطيبة ، والوصفات ، فهذا فيه جلاء للبصر ، وذلك مدر أو مقو أو ما أشبهه من توصيفات ، ينسبها أغلب الأمر إلى ما نقل عنهم أو حكى له منهم ، وفي كثير من الأحيان كان يتبع هذه الوصفات بأن يقص حكاية تؤيد ما يذهب إليه أو لعله يريد بها أن يؤيد ما ذهب إليه لذي قارته .

وعلى هذا النحو من لطف في السرد ، ودقة في الاستقراء والوصف ، عالج القزويني الإنسان ، ووصف أعضائه عضوًا عضوًا ، ووصف الغضاريف والأعصاب والشرايين والأوردة ، والجلد والأعضاء

الداخلية من دماغ ورثة وقلب وكبد وطحال وسرارة ومعدة وكلية ومثانة ، وكذا الأعضاء الخارجية من رأس وعين وأذن وأنف وفم ولسان وأسنان وغيرها . ثم انتقل القزويني إلى وصف الحيوان ، وقال إن آذانها خلقت فوق رأسها ، ذات حركات شتى ، لتحاذي بالثقب جهات شتى ، ويرد الهواء إليها فتكون فائدة السمع أكثر ، وعلل صغر أذن الفرس ، وكبر أذن الحمار بأن الأول أذكى حساً ، فيكفه من قرع الهواء دون ما يكفي الحمار لصفاء حس الفرس ، وكدورة حس الحمار ، وكذلك طول ذنب الأول ، لأن إحساسه بلذع الهوام فوق إحساس الحمار ، فجعل طاقات ذنبه طويلة ، ليطردها الهوام عن بدنه ، يقول ولما كان المطلوب من الدواب السير صلبت حوافرها ، ليتمكن المشي الكثير عليها ، وليكون سلاحاً دافعاً للعدو ، فان كل حيوان له حافر لا قرن له لأن المادة لا تفي بهما جميعاً ، وكل حيوان له قرن لا حافر له ، بل له ظلف ، ثم ذكر الدواب مبتدئاً بالفرس ، قال أحسن الحيوانات شكلاً بعد الإنسان وأرشد الدواب عدواً وذكاءً ، وله خصال حميدة ، وأخلاق مرضية ، وله صفاء اللون وحسن الصورة وتناسب الأعضاء ، والبغل متولد من فرس وحمار ، إن كان الذكر حماراً فشديد الشبه بالفرس ، وإن الذكر فرساً فشديد الشبه بالحمار ، ليس له ذكاء الفرس ولا بلادة الحمار ، وكذلك صوته ومشيه بين الفرس والحمار ، ولا شك في عقمها ، والحمار حيوان خدر الأعضاء كدر القوى إلا الحافظة فإنه إذا مشى بطريق لا ينسأه بعد ذلك ، ثم ذكر من الحيوان النعم وقال إن هذا النوع شديد الانقياد ، ليس له شراسة الدواب ولا نفرة السباع ومن شأنها الصبر على التعب والجوع والعطش ، والثبات ، قال عن « الإبل » حيوان عظيم الجسم شديد الانقياد ، ينهض بالحمل الثقيل ويبرك به ، تأخذ بزمامه فأرة وتقوده إلى حيث شاءت ويتخذ على ظهره

بيت يقعد الإنسان فيه ، مع مأكوله وشروبه وملبوسه ،  
والوسادة والملحفة والبرقة ، كما في بيته ، ويتخذ  
للبيت سقف ، وهو يمشي بكل هذا ، وربما يصبر على  
الماء عشرة أيام . وإنما طولت رقبته ليستعين بها على  
النهوض ، بالحمل الثقيل وينال الأرض يرعى منها ،  
لتكون الرقبة مناسبة للقوائم وليلعب مشفره سائر جسده  
يحكه به وكذلك تحدث عن البقر واليقر الوحش  
والجاموس والزرافة والضأن والمعز والظبي والإبل  
وغيرها ، وأنه ليتبع كل حيوان بفصل مستقل عن  
خواص أجزائه ، ويسرد المنافع الطبية والوصفات  
العلاجية لبعض أعضاء هذا الحيوان أو ذلك .

ثم انتقل إلى نوع آخر من الحيوان هو السباع  
ذكرها أيضاً مرتبة على حروف المعجم بدأ بابن آوى  
ثم ابن عرس والأرنب والأسد وهو أشد السباع  
قوة وأكثرها جراءة وأعظمها هيبه وأهولها صورة ،  
لأنه لا يهاب شيئاً من الحيوان ، ولا يوجد حيوان  
له شدة بطشه ، لا يأكل من صيد غيره ، والبير  
حيوان هندي أقوى من الأسد والثعلب والخنزير  
والدب والذئب والساد حيوان على صفة الفيل  
إلا أنه أصغر منه جثة ، وأعظم من الثور وللسنجاب  
والسنور وسنور البر ، والسرباس والضبع وفالا ،  
والفهد والفيل حيوان ظريف بهي نبيل رشيق والقرود  
والكركدن والكلب . حيوان شديد الرياضة كثير  
الوفاء ، دائم الجوع والسهر يخدم كثيراً ويدفع  
للصوص ، قال الجاحظ من ذكاء الكلب ، أنه  
إذا اتبع الظباء يعرف التيس من العنز ، يتشم مواضع  
الصيد والتمر ، والنامور حيوان وحشي نفور له قرنان  
كالمنشارين ، وربما تشعب قرناه .

ثم تحدث عن الطير ، آلاتها أجنحتها ، ومن  
العجيب أن طيران الطير في الهواء ، وعدم سقوطه  
والهواء أخف منه ، وهو أثقل منه ، فلما اقتضت  
هذه الآلة خفة الجناح والجثة نقص منها أعضاء

كثيرة توجد في غيرها من الحيوانات التي تلد  
وترضع ، ويخف عليها النهوض ويسهل الطيران  
كالأسنان والآذان والكرش والجلد التخين ، وإذا  
تأملت خلقة الطير وجدت نسبة قدامه إلى أسنله كنسبة  
يمينه إلى شماله ، فإن كان طويل الرقبة تطول  
أيضاً رجلاه ، وإذا قصرت رقبته قصرت رجلاه ،  
قال الجاحظ كل طائر جيد الجناح يكون ضعيف  
الرجلين كالزراير والعصافير . ومن الطيور  
ما أعطى العجب في لونه كالطاووس والبيغاء والنعام  
وأبي براقش ، ومنها ما أعطى في خلقه كالحمام ،  
ومنها ما أعطى في حنجرته كالبلابل والقنابر ، ومنها  
ما أعطيت العجب في تركيب أعضائها كالديكة والقتالق  
والكراكي والنعائم ومنها ما أعطى في صفته كالخطاف  
واليقوط والقنبرة ثم أورد القزويني طائفة من الطيور  
رتبها على حروف المعجم وذكر أهم صفاتها ومميزاتها  
وإذا استعصى عليه ذكر بعض الخواص قال لم يحضرنى  
شيء من خواصه فأورد ( أبو براقش ) طائر حسن  
الصوت طويل الرقبة والرجلين أحمر المنقار ، في  
حجم اللقلق يتلون بالأحمر والأخضر والأزرق  
والأصفر ، وآ أبو هارون ) طير في حنجرته أصوات  
مليحة شجية ، يفوق النوائح ويروق كل معنى ،  
لا يسكت بالليل البتة ، ويصيح إلى وقت الصباح ،  
والأوز والبازي ، أشد الجوارح تكبراً وأضيقها خلقاً ،  
ثم ذكر الباشق وهو أصغر الجوارح جثة والبيغاء ،  
حسن اللون جداً ، والشكل ، أكثرها أخضر اللون  
وقد يكون أحمر وأصفر وأبيض ، ومنقاره عريض  
ولسانه كذلك ، يسمع كلام الناس ويعيده ، إذا  
أرادوا تعليمها ونسجوا مرآة في قفصها ويتكلم أحد  
خلف المرآة فتعيد ما تسمع وتتعلم سريعاً ، والبلابل  
كثير الألحان ، واليوم ذليل بالنهار ولكن بالليل  
لا يقدر عليه شيء من الطيور و« اخبارى » قالوا ما في  
الطيور أشد بلهاً منها ، لآتها ترك بيضها وتحتضن

بيضن غيرها والحدأة - طائر خسيس يغلبه أكثر الطيور ، والحمام هو الطير المشهور الهادى إلى أوطانه من المسافة البعيدة ، وهو أشد الطيور ذكاء ، فإذا أرسل من موضع بعيد يصعد نحو الهواء ، ويكون صعوده مدوراً ، فلا يزال يصعد وينظر حتى يرى شيئاً من علامات بلده ، والخطاف طائر يتبع الربيع وذكر الخفاش بين الطيور وقال إن بصره ضعيف يسوءه شعاع الشمس ، يشبه الفأر ، جناحه جلدة رقيقة ، وله أسنان وللأنثى ثدى كما للفأر يرضع ولده ، والديك يقول إنه أكثر الطيور شهوة وعجباً بنفسه ، يبشر بطلوع الفجر ، والدراج طير مبارك كثير النتاج محبب الظهر مبشر بالربيع ، والدجاجة والرخمة والزراغ ، والزرزور ، والزمج والسمانى ، والصقر والشاهين ، والشفتين ، والشقراق والصف ، والطاووس ، والظهوج والعصفور والعقاب والعقوق والغراب والغرنيق ، من طيور الماء القواطع والغواص والفاخحة والقبيج والقنبرة والقمرى والقويس والكركى والكروان والقلق ومالك الحزين والمكاء ، والنمر سيد الطيور ، والنعامة والهدهد والوطواط والبراعة .

وقد تناول القزوينى كل طير في فصل خاص ، يذكر فيه خواص أجزائه ، وما أظنه جرب هذه الخواص ولعله شايح العامة في ذكر بعضها ، وأن أيد كلامه في بعض الأحوال بنسبة إلى علماء سابقين ، ولسنا ندعو إلى تجريب ما قاله في العصر الحديث ، فهذا يسمى لمن يعربد في سكره فيتأدب ، وذاك مرارته تطعم للصبى فيحسن خلقه ، وهذا عظمه يعلق على الصبى فيبقى محبوباً ، وذاك رماده يزيل بياض العين وهذا يكتحل به فيزيد في حدة البصر ، وهذا مرارته تزيل الغشاوة والظلمة من العين اكتمالاً ، وذاك مرارته تقطر في الأذن تزيل الطرش وهذا الطير لسانه يزيل العطش ، وذاك مرارته يسعط بها فتحد البصر ، وهذا كبده يشوى ويطعم للصبى يأمن

الصرع ، إلى غير ذلك من الوصفات الكثيرة التى تتخلل كتابه ولا أظن أن قد قام على صحتها دليل ، ولا أظن القزوينى قد قام باجراء كل هذه التجارب ، وكذلك فعل القزوينى بالنبات ، فهذا خشبه ينفع في كذا ، وهذا دخانه يصلح كذا إلى غير ذلك من الوصفات التى رأيت أن أعفى القارىء من ذكرها ، واكتفيت بسرر عينة منها .

ثم عرض القزوينى لنوع آخر من الحيوان أسماه الهوام والحشرات ، قال انه لا يمكن ضبط أصنافه لكثرتة ، وبين رأيه في حكمة الخالق في وجودها ، ثم ذكر بعضاً منها مرتبة على حروف المعجم ، كالارضة والأفعى والبرغوث والبعوض ، وقال انه على هيئة الفيل ، وكل عضو خلق للفيل فللبعوض مثله مع زيادة جناحين ، والثعبان ونقل عن ابن سينا قوله أصغر أصنافها على ما ذكر خمسة أذرع ، وأما الكبار فن ثلاثين ذراعاً إلى ما فوق ، والجراد والحرباء ، والحلزون ، والحية ، والحراطين والخفساء ودود القز ، وديك الجن والذباب والرتيلا ، وهى دوية تشبه العنكبوت والزنبور وسام أبرص ، والسلفحاة ، وهى حيوان برى بحرى أو كما نقل اليوم برمائى والصناجة والضب والظربان والعقرب والعنكبوت والفأر ، والفراش والفسافس والقمل والقنفذ والنحل والنمل والورل - ويتابع القزوينى ذكر خواص بعض الأعضاء أو الأجزاء من كل هذه الهوام والحشرات التى ذكرها ، فيقول هذا دمه يكتحل به يحد البصر ، وهذا قلبه يورث الشجاعة ، وذاك يزيل الحمى ، وغيره يقوى البدن ... إلى غير ذلك من الوصفات التى رأيت أن أعفى القارىء منها ، فأغلبها لم يبق عليه دليل فاما انه شايح العامة في اعتقاداتها ، أو أنه حكى حكايات ليست يقينية ، ومبلغ يقينه في بعض الحالات أن ينسب إلى ابن سينا أو الرازى أو غيرهما بعض هذه الوصفات ، ثم اختتم أبو عبدالله كتابه بخاتمة خصصها لحيوانات

كتابه في دار الكتب الشهيرة في العالم . وقد اهتم  
المستشرقون بدراسة أعمال القزويني وإضافاته إلى علوم  
الفلك والنبات والحيوان والجيولوجيا .

وللقزويني كتب أخرى لا تقل روعة عن كتاب  
عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات منها آثار  
البلاد . وأخبار العباد ، يتناول علم الفلك وبعض  
الأحداث التاريخية . وكتاب آخر يشبه خطط المقرئ  
فيه وصف رائع للقاهرة .

أحسب أن هذه الخلاصة الوافية والعرض الموجز  
لكتاب أبي عبد الله القزويني ، تعطى القارئ فكرة  
عن طريقة عالمنا العربي في البحث ، ومنهجه في  
التأليف والسرود ، وتدلنا على افتنان العلماء المسلمين  
بالمعرفة الموسوعية . فيجمع العالم في كتاب واحد  
أشتاتاً من المعارف عن البحار والجبال والأنهار  
والكواكب والكوكبات والأسماك والحيوانات والنباتات  
والهوام والطيور ، ولا تفوته الناحية الطبية في كل  
ما يذكر من معلومات وهي ألوان من المعرفة تدلنا  
على أن عالمنا العربي كان واسع الاطلاع شامل المعرفة  
مما يجعله بحق أحد العلماء العرب الذين يعتز بهم على  
مر العصور والدهور .

عجبية الأشكال ذكر بعضها في أقسام ثلاثة مثل بأجوج  
ومأجوج . وأمة بجزيرة الزنج . وأمة بجزيرة الرامني  
فهؤلاء رؤوسهم رؤوس الناس ، وأبدانهم أبدان  
الحيات ، وآخرون وجوههم وجوه الناس وظهورهم  
ظهور السلحفاة ، وكلها روايات يعوزها الدليل  
والمشاهدة الحسية . وفي قسم ثان تكلم عن حيوانات  
مركبة من حيوانين مختلفين كالبعغل من الفرس والحمار  
وآخر بين الذئب والضبع ، يقال له السمع ، وثالث  
بين الكلب والذئب يقال له الديرسم ، وفي القسم الثالث  
تكلم عن العالقة والأقزام .

وبعد . فهذا عرض سريع موجز لكتاب عجائب  
المخلوقات وغرائب الموجودات ، كما كتبه أبو عبد الله  
زكريا بن محمد بن محمود القزويني . وقد لفت هذا  
الكتاب أنظار طلاب العلم في الشرق والغرب على  
السواء ، لوفرة مادته وسلاسته في العرض . وقد طبع  
على هامش كتاب حياة الحيوان للدميري . ثم أعيد  
طبعه عدة مرات . كما ترجم إلى الفارسية وإلى الألمانية  
وطبع في ليزج ، كذلك ترجم إلى الفرنسية . وطبع  
في باريس في أوائل القرن الماضي ، كما ترجم إلى اللغة  
التركية ، ونشر بها منذ حين ، وتوجد نسخ خطية من





# روح القوانين لمنتسكيو

بقلم الدكتور حسن شماعة سعفان  
أستاذ كرسى الاجتماع بجامعة الأزهر

١ - تمهيد

لقد كان كثير من النقاد يعدون «روح القوانين» أعظم مؤلفات ثلاثة قادت الفكر السياسى والاجتماعى والفلسفى فى القرن الثامن عشر ، أما المؤلفان الآخران اللذان أسهما فى هذه القيادة للفكر فى القرن الثامن عشر فهما كتاب التاريخ الطبيعى للأديب المشهور بيفون (١٧٠٧ - ١٧٨٨) ورسالة فى الأعراف لثولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨) . وكان منتسكيو جـدفخور بكتابه الذى كان يمثل ثمرة أبحاثه طيلة حياته ولذلك حرص على تصديره فى طبعته الأولى بالمثل اللاتينى المشهور "Prolem sine matre creatam" أى «طفل مولود بلا أم» . ولقد شرح منتسكيو ما يقصده من ذلك فقال إن كتاباً يؤلف عن القوانين وروحها يجب ألا يظهر إلا فى دولة تتمتع بالحرية الحقة ، فالحرية التى تسود بلداً من البلاد هى شرط أساسى لصدور مثل هذا الكتاب إذ هى بمثابة الأم التى تؤدى إلى نشأة هذه المؤلفات ورعايتها ، ولكن كتاب روح القوانين « بلا أم لأنه ألف فى فرنسا التى لا تتمتع - فيما يرى المؤلف بأية

حرية . ولكن لفيقاً من النقاد يعتقد أن منتسكيو أراد بكتابه هذا المثل الفخر بكتابه ، إذ أراد من ذلك أنه لم يرسم فيه خطى أى مفكر أو فيلسوف سابق عاينه وأن ليس ثمة نموذج سابق نسج منتسكيو على منواله ، وهى كبرياء وخيلاء لا يتميز بهما منتسكيو وحده بل يتصف بهما كل سكان مقاطعة جاسكونيا الفرنسية التى يقع موطنه بها . على أننا - كما نرى - نعتقد أن من الخطأ أن يعتقد مؤلف أن لا مثيل لكتاب روح القوانين بين المؤلفات السابقة عليه ، إذ يعترف منتسكيو نفسه أنه وهو بصدد تأليف كتابه قد اطلع على عدد لا يحصى من المؤلفات القديمة والحديثة وأعجب بكثير منها مما كان له أكبر الأثر فى تشكيل أفكاره . وليس من شأن هذا أن يقلل من قيمة كتاب روح القوانين الذى خلد اسم مؤلفه والذى كان من أكثر الآثار العلمية تشكيلاً للفكر الاجتماعى والسياسى فى العصور الحديثة . ويندر أن نجد مؤلفاً يمثل ثمرة حياة علمية بأكملها مثل كتاب روح القوانين الذى يمثل حقاً بالنسبة لصاحبة كتاب العمر . حقاً إن منتسكيو قد ألف مؤلفات لا حصر لها قبل تأليفه روح القوانين ، ومن

والاجتماعية ، ولهذا سنبداً هذا المقال بملخص لأهم حياة منتسكيو ومؤلفاته ثم ننتقل بعد ذلك إلى تحليل كتاب روح القوانين ونقده وأخيراً سنعرض للأثر الكبير الذي تركه هذا المؤلف الضخم وآراء العلماء فيه

## ٢- أهم وقائع حياة منتسكيو ومؤلفاته :

ينتمي شارل دي منتسكيو لأسرة ذات تاريخ طويل في خدمة البلاط الفرنسي ولقد ورث لقب البارونية عن جده ، إذ كانت التقاليد تقضى بإطلاق هذا اللقب وغيره من الألقاب الأخرى كالإمارة والدوقية على جزيرة أو مقاطعة أو مدينة أو قرية أو إقطاعية ، كما ورث عن أجداده لقب الرئيس القضائي لبرلمان جين ، ذلك أن فرنسا طوال العصور الوسطى وحتى قيام ثورتها المشهورة كانت مقسمة إلى مقاطعات ، لكل منها برلمان له اختصاصات تشريعية وقضائية ، وكان للبرلمان رئيس أعلى يتلوه في الترتيب رئيس « ذوقلسوة » وهو شعار للرأس كان يلبسه القضاة أثناء تأدية وظيفتهم كما كان يلبسه كبار الموظفين ، ولازال هذا الشعار مستخدماً إلى اليوم في كثير من الدول . وكانت وطنية الرئيس ذى القلنسوة تورث ، شأنها في ذلك شأن كثير من الوظائف التي كانت تباع وتشترى وتورث وتوهب مثلها في ذلك كمثل الأموال العقارية والمنقولة . وقد ورث منتسكيو هذا اللقب أيضاً عن عمه جان باتست الذي كان قد ورثه بدوره عن جده منتسكيو وكان مولد منتسكيو سنة ١٦٨٩ أى قبل انثورة الفرنسية بمائة سنة وربى في مدرسة كان يشرف عليها جماعة تسمى جماعة الخطابين oratoriens وهي جماعة ذات نزعات متحررة تجسديدية ، تعنى أشد العناية بتدريس أصول الخطابة والبلاغة والتاريخ . ومن هنا نفهم سر ولع منتسكيو التاريخ . وقد حصل منتسكيو بعد دراساته الابتدائية والثانوية على ليسانس في القانون من جامعة بوردو ثم ذهب لباريس ليمرن على مهنة

بينها مؤلفات شهيرة اقترن بها اسم المؤلف مثل « رسائل فارسية » و« ملحوظات عن أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم » وخطبه الافتتاحية في برلمان بوردو ورواياته وقصصه إلى آخر كل ذلك ، ولكن كل تلك المؤلفات كانت مقدمة لذلك السفر الكبير الذي أزمع تأليفه والذي سلخ في كتابته أربعة عشر عاماً أو من سنة ١٧٣٤ حتى سنة ١٧٤٨ . وتقول في هذا الشأن مدام دي لامبير التي كانت صاحبة منتدى أدبي مشهور في القرن الثامن عشر لحماية الأدباء والعلماء والمفكرين وتشجيعهم والتي كانت بمثابة أم روحية لمنتسكيو ، إن منتسكيو لم يفعل بمؤلفاته السابقة على روح القوانين أكثر « من إفساح الطريق أمام مشروع كان من شأنه أن يخلد اسمه ويرفعه مبعجلاً على ممر القرون المستقبلية<sup>(١)</sup> . ولما كان كتاب روح القوانين يدور - كما سنرى - حول القوانين والعادات والتقاليد التي تسود المجتمعات المختلفة ، ولما كان منتسكيو يعلم تمام العلم أنه بهذا الكتاب يقوم بفتح جديد في باب الدراسات الاجتماعية والسياسية والقانونية فإنه لم يقتصر على قراءة المؤلفات القديمة والحديثة التي رأى فيها فائدة لموضوع كتابه الكبير ، بل رأى أن يتبع ذلك بزيارات يقوم بها للمجتمعات الأدبية المختلفة حتى يرى التباين بين طبائع المجتمعات المختلفة رؤيا العين ويلمسه « على الطبيعة » فزار النمسا وإيطاليا وألمانيا وإنجلترا ، حتى يكون على بينة في كتابة مؤلفه.

وإذا كانت مؤلفات أى مؤلف تعكس في ناحية من نواحيها على الأقل الظروف الاجتماعية والسياسية ؛ بل والعائلية التي كانت تكتنف حياة صاحبها ، فإن « روح القوانين » يعد أصدق مرآة للظروف التي كانت تحيط بصاحبه في حياته العائلية والسياسية والاقتصادية

(١) رسائل منتسكيو

J. Dedieu ; Montesquieu, l'homme et l'Oeuvre, 1943.

المخامة ، وهناك اتصل بالأوساط والمنتديات العلمية وسيدات المجتمع الرفيع مثل مدام دي لامبير ؛ ثم فنتنل والأب سان بيير وقرأ « رحلة شاردان » في بلاد الفرس في طبعها التي صدرت سنة ١٧١١ ثم « ألف ليلة وليلة » وهو الكتاب الذي ترجمه جالان Galland وكان لاطلاعه على هذين الكتابين إلى جانب صداقته لسفير العجم في باريس محمد رضا بك أكبر الأثر في تأليفه لكتاب « رسائل فارسية » الذي ألفه سنة ١٧٢١ وكان غرام منتسكيو في الفترة السابقة على تأليف كتاب الرسائل الفارسية بالعلوم والرياضيات لا يعرف حدوداً لاسيا بعد أن انضم لأكاديمتي بوردو سنة ١٧١٦ حيث حمل على تقييد حرية الفكر والبحث وابداء الرأي وفعلاً أنشأ معملًا بالاكاديمية وبدأ يجرى تجارب على الحيوانات بغية هدم نظرية الحيوانات الآلية التي سادت القرن السابع عشر وهي النظرية التي كانت تذهب إلى أن الحيوانات لا نفوس لها وأنها مجرد آلات متقنة الصنع فلا تتألم ولا تشعر كالانسان . وكان معجباً بالقرن السابع عشر بحسبانه قرن العلوم قبل أن يكون قرن الآداب . إذ كان يرى فيه قرن جاليليو وتورشلي وديكارت ( العالم الفيلسوف ) وباسكال ( العالم لا الأديب ) وهويجنز ونيوتن ، لاقرن كورني وراسين وموليير الأدباء . ولقد أفاد منتسكيو عن دراسة العلوم والتجارب العلمية إذ ردت إليه إيمانه بالله بعد أن كان يعتقد أن الدين وهم وخيال في خطاب صدر منه سنة ١٧١٦ عن سياسة الرومان إزاء الدين ، ويقول في هذا المقام « إن العجب يملأ الفيلسوف كما تملأه عظمة الله عندما يدرك كيف تعمل عضلة واحدة من العضلات » ثم يشير إلى القدرة الجبارة التي تنظم عمل الجسم وما به من شرايين وأوردة وأعصاب وغدد .... فالدراسات التشريحية التي أجراها منتسكيو قد لعبت أكبر دور - فيما يرى النقاد - في تشكيل الفكر الديني عن منتسكيو . ولقد لجأ منتسكيو للدراسات

العلمية والتشريحية ليفهم أسس السلوك التي تنبئ عليها العبادات والتقاليد وهي التي سيستعين بها على تفسير كثير من الظواهر التي تعرض لها في كتابه الكبير « روح القوانين » وكتابه عن « الرسائل الفارسية » سنة ١٧٢١ كان دراسة للعبادات والتقاليد الشرقية ومقارنتها بالتقاليد الغربية وكان هو الآخر بمثابة مقدمة للكتاب الذي كان يزمع تأليفه ، إذ ألف في نفس الفترة كتاب ملحوظات عن ثروة وأسبابها . وهو فيما يرى كثير من النقاد « الأصل البعيد » لروح القوانين .

وفي سنة ١٧٢٥ خطب وهو رئيس لبرلمان بوردو خطبة افتتاحية كان لها أثر كبير في الأوساط القانونية والسياسية ، إذ حمل على الاتجار بالمناصب القضائية وعلى جهل القضاة وعدم نزاهتهم وطالب بسن قانون واضح عام لفرنسا يطبق على الناس جميعاً بلا تفرقة حتى يطمئن المتقاضون . ذلك أن فرنسا في تلك الفترة لم يكن يسودها قانون عام شامل بل كان القاضي في كل منطقة يحكم حسب عادات وتقاليد في شيء كبير من حرية التقدير مما أدى إلى فساد العدالة ، كما كانت هذه العادات والأعراف مختلفة من مكان لآخر وترجع إلى أصول متباينة ، فبعضها يرجع إلى القانون الروماني وبعضها الآخر للقانون الجرمانى ، وجزء ثالث يرجع إلى القانون الكنسى أو القوانين التي كانت سائدة لدى الأمم المتبربرة كالعالة أو القوط . ونقد منتسكيو في خطبته ببطء القضاء وتأخير البت في القضايا « من حفيد إلى حفيد حتى يقضى على آخر فرد في أسرة تعسة » . وكان لهذه الآراء النقدية الطريفة وأمثالها مما كانت تطفح به كلمات منتسكيو سواء في خطبه البرلمانية أو في أحكامه أثر جبار في توجيه أذهان العلماء والمفكرين إلى اصلاح القضاء الفرنسى ، حتى أن برلمان بوردو مكث عدة سنوات يفتح جلساته بقراءة خطبة الافتتاح التي ألقاها منتسكيو سنة ١٧٢٥ . وكل ماتم من إصلاحات

قضائية ومن صدور قانون نابليون الفرنسي بعد ثورة سنة ١٧٨٩ كان من بين الأفكار الجديدة التي نادى بها منتسكيو .

وفي سبيل نقده لبعض العادات الخلقية التي سادت الحياة الفرنسية ولا سيما حياة المتدييات ترجم قصة « معبد أفنيدوس Le Temple de Gnide » سنة ١٧٢٥ وهي لمؤلف يوناني قديم غير معروف ، وقد أضاف منتسكيو إلى الأصل أجزاء لها قيمتها ، وفي هذه القصة يحمل على الأخلاق النسائية التي تقوم على الحيانة ويرفع من شأن الحب الصافي والعلاقات الزوجية التي تقوم على عفة كل من الزوجين ، كما قام بتأليف كتاب آخر مشهور « ملحوظات على أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم » سنة ١٧٣٤ ونجده هنا يضع منهجاً خاصاً للدراسة التاريخ يقوم على استنباط النتائج من مقدماتها وهو المنهج الذي ستقوم عليه دراساته في كتاب روح القوانين . ونستطيع أن نذكر مؤلفاته وخطبه ورسائله وقصصه ولكننا سنجدتها كلها وكأنها مقدمة لكتابه الكبير الذي يبدو أنه كرس حياته كلها ليؤلفه بقصد تحليد اسمه .

وكان منتسكيو على اتصال وثيق بالعلماء والأدباء والمعاصرين له سواء في فرنسا أو في الدول الأخرى من أمثال ريامير وديدرو و فولتير وبييل ومويرنوي وميران ، كما أصبح صديقاً حميماً لابنيلسوف المشهور هلفسيوس وفنتل ، ونشأت صداقات بينه وبين الفيلسوف السياسي بفندورة أثناء زيارته لألمانيا سنة ١٧٢٩ ، كما اتصل بهيوم وولاس ولوق ونيوتن ... أثناء زيارته لإنجلترا سنة ١٧٢٩ . والواقع أن منتسكيو قد قام منذ سنة ١٧٢٨ ، بزيارة للنمسا وإيطاليا وسويسرا وهولندا وألمانيا وإنجلترا ، درس فيها خلال ثلاثة أعوام عادات هذه البلاد وتقاليدها ونظمها الاجتماعية والاقتصادية والقانونية والسياسية وتحديث

عنها في مذكرات ومؤلفات فقد بعضها ، واتخذ من « المادة الخام » ومن المعلومات التي جمعها إلى جانب ما جمعه من الكتب التي لا تحصى عن القدامى والمحدثين مادة لكتاب حياته . وكانت مذكراته عن إنجلترا ومناقشاته مع رجال السياسة فيها ونقده للسلطات سبباً في خلق مبدأ جديد من مبادئ الديمقراطية الحديثة وهو مبدأ فصل السلطات لضمان الحرية وهو المبدأ الذي أحدث به كل الدساتير الحديثة فيما بعد .

وبعد عودته من رحلاته تفرغ لكتابة روح القوانين منذ سنة ١٧٣٤ حتى سنة ١٧٤٨ وهو تاريخ صدور هذا السفر الكبير . وبعد إخراجه لهذا الكتاب ألف عدة قصص كما ترك مؤلفاً ضخماً بعنوان « أفكارى » نشر بعد وفاته . ثم ترك عدداً لا يحصى من الرسائل التي نشرت أيضاً بعد وفاته التي حدثت سنة ١٧٥٥ .

## ٢ - كتاب روح القوانين

لقد رجع منتسكيو في تأليفه لهذا الكتاب إلى جانب مشاهداته ومحاورته مع عدد لا يحصى من المفكرين إلى عدد ضخم من المؤلفات نخص بالذكر من بينها كتابي الجمهورية والقوانين لأفلاطون ، والسياسة لأرسطو والحيوات والأعمال الأخلاقية لبلوتارخس والأمير لماكيافلي وخطاب سياسي عن العقد الأول لحكم تبت ليف لنفس المؤلف وكتاب المدينة الخيالية لتوماس مور ؛ وفي المواطن لهوبس وبحث عن الحكومة المدنية للوقه وفي القانون الطبيعي وقانون الأمم لبوفندرون وكتاب ستة أبواب في الجمهورية لجان بودان وكتاب النالة الفرنجة لهوتمان وشروح على كتاب النظم لجستينان تأليف افرارد ... إلى جانب بعض مؤلفات من الهند والبعثات التبشيرية . وهذا الكتاب قيل كما سبق أن أشرنا إلى ذلك تأملات حياة منتسكيو بأكملها إذ يقول المؤلف بعد أن انتهى من تأليف هذا الكتاب « اني



أستطيع القول بأنني استغرقت فيه حياتي كلها : إذ عندما انتهيت من دراساتي القانونية وضعتة وسط مؤلفات القانون فبدأت أبحث في تلك المؤلفات عن روح القانون ، فأجهدت نفسي ولم أصنع شيئاً ذا قيمة ومنذ عشرين عاماً اكتشفت مبادئ وهي جد بسيطة . ولو أن مولفاً غري قام بنفس الجهد لخرج بإنتاج أفضل ولكنني أعتز أن العمل في هذا الكتاب كاد يقتلني ، إنني أريد أن أستريح ولن أعمل شيئاً بعد ذلك» (١) ويقول استاروبنسكي معلقاً على هذا القول إن حياة منتسكيو السابقة على تأليف روح القوانين كانت موجهة نحو هذا العمل الذي كرس له كل جهوده والذي ملأ عليه حياته ، فهو قد طبق قول المفكر والفيلسوف الانجليزي چون لوقه الذي قال « إن الانسان يجب عليه أن يفقد نصف وقته لكي يستطيع أن يفيد من النصف الآخر » إذ قضى أوقاتاً ثمينة في التردد على المنتديات والملاهي في الرحلات والمناقشات والحوار واستقاء المعلومات بالطريق الشفوي وعن طريق الرسائل وقام بكتابة القصص ... كل ذلك كان يمثل نصف وقته الذي « أضاعه » لكي يفيد من النصف الآخر بتأليفه كتاب روح القوانين . ولقد فقد منتسكيو بصره كله تقريباً أثناء تأليف هذا الكتاب مما اضطره في النهاية إلى املاء الأجزاء الأخيرة منه ، مما يفسر علاجه لنفس الموضوع أحياناً في فصول متعددة قصيرة حتى لا يتقل على الكاتب الذي يسجل ما عمل عليه .

وكان كلما كتب فصلاً أو جزءاً عرضه على أصدقائه ولا سيما مدام دي لامبير التي استشارها في معظم أجزاء الكتاب ، كما كان يستشير الوزير الأديب د'ارجنسون d'Argenson والأب جاسكو . وأخيراً ظهر الكتاب كاملاً في جنيف سنة ١٧٤٨ في مجلدين من القطع

(١) عن

Jean Starobinski ; Montesquieu par lui-même.

الكبير ثم في ثلاث مجلدات من القطع المتوسط ، خلوا من اسم المؤلف وظهرت طبعة أخرى في نفس السنة مزورة في باريس ، وما أن ظهر روح القوانين حتى أحدث ضجة كبرى اجتاحت فرنسا من أقصاها إلى أقصاها فانقسم الفلاسفة ورجال الفكر والدين بين مؤيدين لآرائه ومعارضين لها ولكن رجال الدين على العموم على اختلاف مذاهبهم بين يسوعيين وچائسانيين قدنقدوا الكتاب نقداً مرا ، لأن ما ورد به من نظريات تتعلق بنشأة الفلسفة والدولة واثر النظم السياسية والهئية الطبيعية على نشأة الأديان وما تنادى به من نظم ... كل تلك النقاط كانت - فيما يرى رجال الدين - تتعارض مع ما ورد في الكتاب المقدس ، وأصدر الجانسانيون ( أورجال الدين الجدد كما كانوا يسمون أحياناً ) بياناً اتهموا فيه منتسكيو بأنه من أصحاب الدين الطبيعي déisme الذين يؤمنون بوجود ذات عليا تدير الكون على أساس عقلي صرف بدون اعتقاد في التنزيل أو الوحي أو الرسل وفي هذا يختلفون عن أصحاب مذهب انتالية والوحي théisme ولأنكاد نجد أديباً أو فيلسوفاً في فرنسا إلا وعلق على هذا الكتاب ، إما بالنقد الموضوعي أو بتحجيد ما ورد به من آراء أو بالحملة عليه ، مما اضطر منتسكيو سنة ١٧٥٠ إلى إصدار رده على تلك الانتقادات في كتاب عنوانه « دفاع عن روح القوانين » . كما كان المؤلف في كتابه الأصلي يتنبأ أحياناً بما سيقدم إلى آرائه من نقد ويرد على هذه النقود المتخيلة . ولقد راقبت الكنيسة الكاثوليكية في روما كتاب روح القوانين في شيء كبير من الاعتدال ، وفحصه علماء السربون بدون أن يصدروا حكمهم عليه رسمياً . وأخذ ديبان الملزم العام للضرائب في فرنسا في دحض ما ورد به من آراء اقتصادية . وفي سنة ١٧٥١ وضعت السلطات الدينية كتاب روح القوانين في القائمة السوداء Index أي قائمة الكتب المحرمة قراءتها .

قط من آراء ظنية وإنما من طبيعة الأشياء»<sup>(١)</sup>. وبعد التصدير تأتي الأجزاء أو الأبواب الواحدة والثلاثون وهي التي تنقسمها وفقاً لرأى بعض النقاد<sup>(٢)</sup> إلى ثلاثة أقسام: القسم النظرى ويشمل الأبواب الثمانية الأولى والقسم العملى ويشمل الأجزاء من التاسع حتى السادس والعشرين ثم أخيراً قسم نسيمه متفرقات ويشمل بعض أجزاء متفرقة وموضوعات خاصة ويدخل فيه على وجه الخصوص الأجزاء من السابع والعشرين حتى التاسع والعشرين، وسنعالج هذه الأقسام الثلاثة بالترتيب.

#### ٤ - القسم النظرى من روح القوانين :

القوانين : ويعالج المؤلف فى هذا القسم موضوعات مجردة، ففى الجزء الأول يتكلم عن القوانين على وجه العموم فيقول « إن القوانين فى أوسع معانيها عبارة عن علاقات ضرورية تشتق من طبيعة الأشياء ؛ ولكل الموجودات قوانينها بهذا المعنى ، فلائحة قوانينها وللعالم المادى قوانينه وللعقول المتعالية على الإنسان وللحيوانات قوانينها والإنسان قوانينه ». والقوانين أياً كان نوعها ليست إلا علاقات بين قوى متفاعلة يؤثر فى بعضها بعض ؛ ويتأثر بعضها ببعض وهذه القوى على نوعين ، فزيائية ومعنوية أو أخلاقية فالطبيعة ومبادئ الحكومات والتعليم والضرائب والمناخ وعادات الأمة وتقاليدها وعدد السكان والدين السائد - كل تلك قوى تتفاعل والقوانين ليست شيئاً آخر إلا العلاقات التى تنتج عن ذلك التفاعل بشكل ضرورى . ويحمل منتسكيو حملة شعواء على الفلاسفة الذين أخضعوا القوانين والظواهر التى تسود العالم لقدرية عمياء ، إذ كيف يمكن أن

ويحتوى الكتاب على تصدير يأتى بعده واحد وثلاثون باباً أو جزءاً ، وكل جزء مقسم إلى فصول وتبلغ الفصول فى مجموعها ستمائة وخمسة . وقد وضع المؤلف لكتابه عنواناً طويلاً يعطى للقارىء ملخصاً لما ورد فيه ، فالنسخة الأصلية من الكتاب تحمل العنوان الآتى : « فى روح القوانين ، أو فى الصلة التى يجب أن تربط القوانين بنظام الحكم فى كل أمة ، وبتقاليدها ومناخها ودينها وتجارها ... الخ ». وفى التصدير يتوسل المؤلف إلى القارىء ألا يتسرع فى الحكم على الكتاب بناء على نظرة خاطفة لبعض ما ورد به « إن لى رجاء أخشى ألا يتحقق ، وهو ألا يحكم قارىء عابر على عمل استغرق عشرين عاماً ، وأن يقبل القارىء هذا المؤلف أو يرفضه جملة ولا يقتصر على قبول أو رفض عدة جمل ؛ لأن الإنسان إذا أراد أن يفهم فكرة المؤلف فلن يستطيع الوصول إليها إلا إذا فهم فكرة الكتاب »<sup>(١)</sup>. ثم يقول « لقد خبرت الناس أولاً ووجدت فى هذه الأشكال المتباينة ، بشكل لا نهاية له ، من العادات والقوانين أن الناس ليسوا مساقين بمحض أهوائهم . فوضعت المبادئ العامة لسلوك الناس ووجدت الحالات الفردية تخضع لها فى يسر ، كما وجدت أن تاريخ جميع الأمم ليست إلا نتائج لتلك المبادئ العامة وأن كل قانون خاص مرتبط بقانون آخر أو يعتمد على قانون آخر أعم منه . ولما اتجهت لدراسة العصور القديمة بذلت الجهد فى استخلاص روح مبادئها حتى لا يشكل على الأمر فأعتبر من قبيل التشابهات حالات مختلفا بعضها عن بعض ، وحتى لا تغيب عنها الفوارق الفاصلة بين حالات قد تبدو متشابهة ، إننى لم أستخلص مبادئى

(١) نفس المرجع .

(٢) قارن

C.A. Fusil ; Montesquieu, pages choisies  
"L'Esprit des Lois", L. Larousse.

(١)  
"Esprit des Lois", édition Firmin-Didot et Cie, sans date, p. 1.

وهى الطبيعة التى سنشير إليها فى هذا المقال عند ذكر نصوص من روح القوانين .

نصّور أن تخلّق مثل هذه القدرية موجودات مفكرة .  
وهناك إذن عقل مبدئي وهو الله والقوانين عبارة عن  
العلاقات التي توجد بينه وبين الموجودات المختلفة فيما  
بينها وبين بعض ، فعلاقات الله بالكون تتلخص في أنه  
خلقه وفق قواعد وضعها هو وهو يحفظه ويصونه وفق  
نفس القوانين التي خلقه بمقتضاها ، والعالم المادى  
والحال هذه مسود بقوانين لا تتغير لأنها أساس وجوده  
واستمراره ، أما الموجودات العاقلة فتخضع لنوعين  
من القوانين نوع طبيعى وهى القوانين التي تشتق من  
طبيعة تكوين تلك الموجودات مباشرة وهى تلك  
القوانين التي كانت تسود الإنسان البدائى قبل تكوين  
المجتمعات لأن منتسكيو كان يعتقد كأصحاب المذهب  
التعاقدى أن الإنسان قبل تكوين المجتمعات قد مر  
بمرحلة طبيعية وكان في هذا متأثراً بهوبس ولون على  
وجه الخصوص ، ففي هذه المرحلة مثلاً كان الخوف  
يسيطر على الإنسان وكل إنسان كان يشعر أنه أقل من  
الآخر وبذلك لم يكن بين الإنسان وأخيه أية نزعات  
عدوانية ، كما كان يسيطر على الإنسان نزعة البحث  
عن الطعام والحفاظة على حياته والانجذاب الجنسى ...  
كل تلك تمثل عينات من القوانين الطبيعية . ويبدو أن  
منتسكيو كان يقصد من القوانين الطبيعية تقريباً ما نسميه  
اليوم الدوافع الغريزية . أما النوع الآخر من القوانين  
فهو القوانين الوضعية التي يضعها الإنسان لنفسه بعد  
تكوين المجتمعات ، وإذا كانت القوانين الطبيعية  
مفروضة على الإنسان لأنه ليس مصدرها فإن القوانين  
الوضعية لما كانت صادرة عنه فإنها متبعة حسب  
ظروف كل مجتمع ، وهذه القوانين على أنواع فمنها  
قانون الأمم الذي ينظم العلاقة بين المجتمعات ، والقانون  
السياسى الذي ينظم شئون الحكم ، والقانون المدنى الذي  
ينظم علاقات الأفراد بعضهم ببعض ... الخ . ولما كانت  
القوانين ليست شيئاً آخر إلا العلاقات التي تربط العقل  
الأول أو الله بالموجودات المختلفة وتربط الموجودات المختلفة

بعضها ببعض فإن مؤلف روح القوانين يتلخص في  
البحث في العوامل التي تؤدي إلى تغير هذه العلاقات  
سواء بين الخالق والمخلوقات أو بين المخلوقات بعضها  
وبعض من جاعة لأخرى ومن عصر لآخر .

ولقد بحث منتسكيو في فلسفة السابقين والمعاصرين  
فلم يجد حلاً يشفى غلته فوجد خليطاً من المذاهب  
والآراء كما وجد معظم المؤلفين ينظرون للموضوع من  
زاوية ضيقة بدون إلمام شامل به ، فعلماء القانون وعلى  
رأسهم الرئيس داجسو d'Aguesseau الفرنسى  
يذهبون إلى أن القوانين تصدر عن فكرة أو فلسفة  
خاصة لسلطة عليا متحركة في المجتمع ومشبعة بتلك  
الفكرة ، والقانون الوضعى ليس في هذا المعنى إلا  
تعبيراً عن إرادة الله ، ذلك أن القانون قد صدر عن  
الحاكم الذى يتولى السلطة والذى يعد نظرياً مثلاً لله في  
المجتمع ، فهو قد اختاره لينوب عنه في حكمه وهو إذ  
يتصرف إنما يعبر عن الإرادة الإلهية ، مستهدفاً من  
ذلك تحقيق أكبر نفع للمجتمع الذى ولى أمره وهو يعد  
مسئول أمام الله عن هذا التصرف . وقريب من هذا  
ما ذهب إليه سينوزا الفيلسوف الهولندى المشهور من أن  
العالم يسير بالقضاء والقدر وأن كل ظواهر هذا العالم فيزيقية  
كانت أم إنسانية إنما تعتمد على الإرادة الإلهية . ولم  
تكن مثل تلك التفسيرات لتروق في رأى منتسكيو  
الذى كان مشعباً بالروح العلمى والذى كان يهدف الى  
إيجاد تفسير علمى لاختلاف القوانين ، أى تفسير  
يقوم على منهج علمى يستند الى المشاهدة والتجربة  
والاستقراء . في حين أن هذه التفسيرات كانت تعتمد  
على أسس دينية ميتافيزيقية غامضة والى جانب هذه  
المذاهب الدينية وجد منتسكيو فريقاً من رجال السياسة  
والقانون يستندون الى أسس أخلاقية وذلك مثل  
جروسوس وبفندورف وباريرارك ، ويذهب هؤلاء الى  
أن فكرة العدل سابقة على كل قانون وضعى . فهناك

تمودج من العدالة وهو نمودج مثالي يرجع إليه كل  
المشرعين في تشريعاتهم . وهذا التمودج المثالي ليس  
مصدره الإنسان بل هو مفروض على الإنسان ، وهو  
يتكون من الحقوق والالتزامات اللازمة لتنظيم العلاقات  
بين الأفراد الكائنين في مجتمع واحد؛ ولتنظيم العلاقات  
بين المجتمعات المختلفة ، وهذا التمودج هو ما يسمى بالحق  
الطبيعي . والإنسان يشعر بهذا الحق الطبيعي بشكل تلقائي  
كأنما ولد الإنسان مزوداً بحاسة تجعله يفرق بين العدل  
والظلم وفقاً لهذا القانون . وهذا القانون خالد أبدي  
أزلي لا يتغير بتغير الزمان والمكان وبناء على ذلك تصبح  
مسألة تفسير القوانين مسألة بحث مدى التطابق بين القوانين  
السائدة في المجتمعات المختلفة والقانون الطبيعي . ولقد  
تأثر منتسكيو بهذه النظرية ردهاً من الزمن حتى سنة  
١٧٣٠ ولكنه وجدها هي الأخرى نظرية ميتافيزيقية  
لا يؤيدها الواقع لأنها تتعارض مع فكرة الصيرورة  
ولا تفسر كيف أن فكرة العدل تختلف من مجتمع  
لآخر ومن عصر لآخر . اتجه منتسكيو بعد ذلك إلى  
أصحاب المذهب التعاقدى ولا سيما مذهب هوبس الذي  
تأثر به المؤلف ولكنه مع ذلك تركه لأنه ينادى بحكم  
الطغيان الذي كان منتسكيو يقشعر من بشاعته . كما أن  
نظرية هوبس كانت كالنظريات السابقة تضع مبادئ  
فلسفية عامة مما كان يتنافى مع منهج منتسكيو في البحث  
القائم على التجربة والاستقراء .

وإذا كانت المذاهب السابقة قد فشلت في ضم منتسكيو  
إلى صفوفها فإن ثمة عدداً من المؤلفين كانوا بمثابة نور  
أدى بمنتسكيو إلى المنهج العلمي السليم لدراسة مشكلة  
القوانين في أصلها وروحها وأول هؤلاء العلماء هو  
الإيطالي جرافينا Gravina الذي كان ينصح الباحثين  
في الدراسات القانونية بأن يضعوا في اعتبارهم أن  
المشرعين عندما يشرعون إنما يأخذون في اعتبارهم  
الأول اختلاف الشعوب من حيث العادات والتقاليد

التي تسودها والوسط الجغرافي الذي تعيش فيه<sup>(١)</sup>  
والثاني هو الفيلسوف الألماني أوتو إفرارد O. Everard  
الذي نادى بضرورة الابتعاد عن التفسيرات التوكيدية  
أو الدجاطيقية ، والبحث عن « دوافع القانون » التي  
تتلخص في فائدة الدولة وعقلية الشعوب والعادات  
والأفكار السائدة فيها والعدالة الطبيعية . أما الثالث فهو  
اللورد الإنجليزي بولنجبروك Bolingbroke الذي قال  
بضرورة مراعاة الأخلاق والعادات والتقاليد والمناخ  
والروح الهام في كل دولة عند التشريع لها . وكان  
أن انضم منتسكيو إلى رأى هؤلاء العلماء . وبدأ منتسكيو  
يبحث عن سر ائتلاف القوانين الوضعية قاصراً بحثه  
على القوانين الوضعية مقتصراً فيها على القوانين السياسية  
والمدينة ، أما قانون الأمم الذي ينظم علاقة الدول بعضها  
ببعض فإنه ثابت لأنه يركز على ركيزتين الأولى  
ضمان السلام بين الأمم والثانية ضمان الاستقرار والبقاء  
لكل أمة . ولكن ماهي العوامل التي تتوقف عليها  
القوانين السياسية والمدينة السائدة في كل مجتمع ؟ ثمة  
— فيما يرى منتسكيو — فئتان من العوامل : عوامل  
أخلاقية أو اجتماعية تنحصر في العامل الأخلاقي الأول  
وهو شكل الحكومة الذي يتخذه المجتمع ، وعوامل  
فيزيقية تنحصر في العامل الفيزيقي الأول وهو المناخ  
الذي يسيطر على الإقليم ثم تأتي بعد ذلك بقية العوامل  
الأخلاقية والفيزيقية لكي تدور حول هذين العاملين  
الرئيسيين ، فالقوانين تتعلق تعلقاً ضرورياً بنوع  
الحكومة السائدة والمبدأ الذي تقوم عليه ... كما تتعلق  
بالعوامل الفيزيقية كالمناخ ونوع الأراضي والموقع  
والمساحة التي يشغلها المجتمع ... كما تتعلق بدرجة الحرية  
التي يمنحها دستور الحكم بالدين السائد بين السكان  
وميل الشعب وثروته ... كما تتعلق أخيراً ببعضها  
ببعض ( أي كما تتأثر القوانين بهذه العوامل تتأثر



كذلك بعضها ببعض) وبالمصدر الذي صدرت عنه وغاية المشرع من سننها والموضوعات التي تنظمها (١) ولا تؤثر هذه العوامل على القوانين بدرجة واحدة ، بل بدرجات متفاوتة ، فالعوامل الأخلاقية تؤثر بدرجة أكبر من العوامل الفيزيائية ، ذلك « أن العوامل الأخلاقية - فيما يرى منتسكيو - تشكل الطباع العامة للأمم وتحدد نوع روحها العام بدرجة أكبر مما تفعل العوامل الفيزيائية » ؛ ويؤكد الفيلسوف هذا المنى قائلاً « إن النظم والعادات والتقاليد والأخلاق تستطيع أن تغلب بسهولة على قسوة المناخ » . والعوامل الفيزيائية والأخلاقية التي تكشف مجتمعاً من المجتمعات لا يقتصر تأثيرها على نشأة القوانين ، بل هي تؤثر كذلك على تطورها ونضوجها وتنويتها أو إضعافها . حتى أننا نجد في كل عصر « جيلاً من القوانين » يختلف عن جيل العتس السابقت أو اللاحق ، إذ ثمة أجيال من القوانين على غرار أجيال بني الإنسان . وكل « جيل من القوانين » ليس بلا شك إلا نتيجة لتفاعل كل هذه العوامل وتضافرها .

وإذا كانت هذه العوامل هي الأسس التي تركز عليها القوانين فإن منتسكيو يتناولها بالتحليل ، كما منها على حدة .

## ب - القوانين وعلاقتها بالحكومة في طبيعتها ومبادئها

ويبحث منتسكيو هذه النقاط في الأبواب من الثاني حتى الثامن . ويقول في مبدأ الباب الثاني إن الأشكال التي يمكن أن يتخذها نظام الحكم ثلاثة : جمهورية وملكية وطيغان . وهذا التقسيم كان محل نقد عنيف من العلماء لأن الطغيان لا يعد شكلاً قائماً

بذاته ، بل هو شكل تنحدر إليه كل أشكال الحكم إذا تطرق إليها الفساد . ولكن منتسكيو قد فصل بين الملكية والطيغان لكي يحمل حملة شعواء على الحكم الطغياني بدون أن يسيء مع ذلك إلى البلاط الفرنسي الذي كان يقوم على الحكم التحكيمي ، والحكم الجمهوري - في رأى منتسكيو - هو حكم الشعب أو من ينوبون عنه أو جزء من الشعب ، والحكم الملكي هو الذي يتولى الحكم فيه شخص واحد وفق قوانين واضحة الحدود لا يتعداها ، أما حكم الطغيان فهو يقوم على شخص واحد يحكم بلا قانون ولا قاعدة إلا أهوائه وعواطفه . والحكم الجمهوري على نوعين : إما أن يحكم الشعب أو من يمثلونه وفق قواعد نيابية خاصة تلك هي الديمقراطية وإما أن يكون الحكم في أيدي فئة من أغنياء الشعب وتلك هي الأرستقراطية . وفي الديمقراطية يستطيع كل شخص وفق قواعد خاصة تمثيل الشعب أو حكم الشعب باسم الشعب ، أما في حالة الأرستقراطية فإن الحكم محصور في طبقة معينة أو عدة طبقات لا يتعداها وأحسن شكل للحكم الأرستقراطي هو ذلك الذي يقرب قدر الامكان من الحكم الديمقراطي . أما الحكم الملكي فهو الذي يقوم على هيئات تتوسط بين الملك والشعب وتكون لها اختصاصات محدودة تحديداً دقيقاً يحد من سلطان الملك . ومنتسكيو إذ يتحدث عن هذه الأنواع من الحكم إنما كان يفكر في الحقيقة في النظام الملكي الاقطاعي الذي ساد معظم الشعوب الأوروبية في العصور الوسطى ، حيث كانت هيئات النبلاء والأشراف ورجال الدين والمدن الحرة تحد من سلطان الملك وتباعد بينه وبين الطغيان ، إذ بدون هذه الهيئات يصبح الملك - فيما يرى الفيلسوف - ولا حدود لسلطانه ولا رادع لتصرفاته . إذ « لانبلاء بلا ملك ولا ملك بلا نبلاء » ، إذ في هذه الحالة الأخيرة يصبح الملك

(١) روح القوانين الكتاب الأول الفصل الثالث

طاغية<sup>(١)</sup> أما في حكم الطغيان فإن الطاغية تخلق بجانبه بعض الأمراء « الكسالى الجاهلاء ذوى الشهوات التى لا تحدها حدود ». ومن سمات هذا النظام أن يعين الطاغية وزيراً يحمل الأعباء اسماً ؛ بحيث يسمح هذا النظام للطاغية بأن يفعل كل ما يرضى نزواته ورغباته باسم ذلك الوزير .

القوانين تحت الحكم الجمهورى تركز على التفصيالية لأن من يضعون القوانين هم أنفسهم الخاضعون لها والمتحملون لمسئوليتها والتفصيالية هنا تعنى التمسك بواجبات المواطن الصالح الشريف أى بتضحية المصالح الفردية إزاء الصالح العام ، لأن القوانين لما كانت صادرة عن الشعب فان أى خطأ فى قوانين الدولة لا يستلزم إلا رجوع الحكام بكل بساطة عن قراراتهم أما الحكم الملكى فأساسه الشرف وثقة الشعب فى ملكه أما أساس حكم الطغيان فهو الخوف والرغبة لأن الرعايا ليسوا أحراراً بل هم عبيد أذلاء للطاغية الذى يبقى حكمه مرتكزاً على هذه الرغبة من جبروته وسلطانه<sup>(٢)</sup> .

وإذا كانت تلك هى الأشغال المختلفة لنظم الحكم فانها تؤثر تأثيراً كبيراً على القوانين المدنية والجنائية والإدارية التى تنظم الحياة الاجتماعية فى قوانين التربية والتعليم يعمل الحاكم على توجيه تلك القوانين بحيث تخدم أغراضه وتربى فى مواطنها هذه المبادئ التى يقوم عليها النظام الأساسى أى غرس مبادئ التفصيالية أو الشرف أو الخوف بحسب ما اذا كان النظام جمهورياً أو ملكياً أو طغيانياً ، ولكن اذا اتان لنظام التربية والتعليم هذه المهمة فانه بالنسبة للنظام الجمهورى ألزم منه بالنسبة للنظامين : الملكى والطغيانى ، وذلك لأن من السهل على الطاغية أن ينشر الخوف والرغبة بين رعاياه وذلك عن طريق نشر التسوية فى العقاب ، والوحشية فى

معاملة المحكومين ، وكذلك من السهل على الملك غرس مبدأ الشرف والثقة بالحاكم لأن هذه صفات أساسها العواطف والانفعالات النفسية التى تؤثر فيها وتتأثر بها ، فمن الميسور على الحاكم أن يخلق جواً نفسياً يؤدى إلى الثقة فى شرفه والطمأنينة إلى حكمه<sup>(١)</sup> . أما فى حالة الحكم الديموقراطى فان توفير التفصيالية أى تدريب الأفراد على أن يكونوا مواطنين فضلاء يضحون بصالحهم الخاص فى سبيل الصالح العام - كل هذا ليس شيئاً ميسوراً . وكذلك يؤثر نوع الحكومة فى القوانين الأخرى التى لا تتعلق بالتربية والتعليم ، فهو يؤثر على القوانين التى من شأنها أن تطمئن الناس على أشخاصهم وأموالهم حتى تستقر الأمور فى المجتمع وحينئذ لا بد من سن القوانين الجنائية وإنشاء المحاكم ، وهذه القوانين تقوم على عقوبات خفيفة عادة تحت النظم التى أساسها التفصيالية أو الشرف : أما فى النظام الطغيانى القائم على الخوف فنجد العقوبات صارمة وحشية غير انسانية . كما يؤدى الشكل السياسى للدولة إلى سن قوانين تحمى الفرد من سوء استخدام النظام أو استغلاله ، وذلك فيما عدا النظام الطغيانى الذى يخضع الفرد فيه لكل أنواع الظلم والاستغلال بلا ضمان . أما فى النظامين الجمهورى والملكى فتسن قوانين تحمى الفرد وحرياته المختلفة ، كما تحميه من الضرائب الباهظة التى لا تتناسب مع مقدراته المالية ، على أنه من الملاحظ - فيما يرى منتسكيو - أنه كلما كانت الحكومة ديمقراطية تقوم بإصلاحات يشعر بها الأفراد ، تقبل هؤلاء بسهولة ما تفرضه عليهم من أعباء مالية حتى نستطيع أن نضع ما يأتى كقاعدة عامة : « فى مقدور الحاكم أن يجمع من الضرائب مقداراً يتناسب طردياً مع حرية المحكومين » . ويتعلق بشكل الحكومة أيضاً ماسماه منتسكيو قوانين الترف lois somptuaires<sup>(٢)</sup> . فالترف فى أية دولة من

(١) الباب السادس .

(٢) الباب السابع .

(١) الباب الثانى الفصل الرابع

(٢) الأبواب الثالث والرابع والخامس .

الدول إنما يكون نتيجة للتفاوت بين الثروات ، فالدولة التي تكون الثروة فيها موزعة توزيعاً عادلاً بلا فوارق كبيرة لا يكون ثمة ترف لأن الترف يأتي من تمتع الإنسان بعمل الآخرين ، ينفق عليه الممتع أو المترف من ثروة تزيد على حاجته وعلى ذلك نجد أن الترف قليل أو معدوم - في رأي منتسكيو - في الدول الديمقراطية أو الجمهوريات التي تكون الثروة فيها موزعة توزيعاً عادلاً ان كل انسان تجد كفايته بلا زيادة ولا نقصان وبحيث لا يكون لديه من الثروة الزائدة ما يجعله يترف على حساب الآخرين ، وعلى ذلك فالجمهوريات المثالية هي التي يسودها حسن التوزيع في الثروة وعادته ، وهذا هو السر في أن الأفراد في كثير من الجمهوريات القديمة كانوا يطالبون دائماً بإعادة توزيع الثروات وحدث بالفعل إعادة توزيع الثروات فيها أكثر من مرة أما في الجمهوريات التي تسير على النظام الاستقراطي كبعض المدن الإيطالية واليونانية فإن الأرستقراطيين في بعضها كانوا يعيشون بلا ترف لأن قوانين البلاد وظروفها كانت تحتم عليهم الاعتدال في الإنفاق مما كان يترتب عليه الضنك الشديد لأن الثروة كانت تكسب في أيدي الأرستقراطيين ويحرم منها الشعب ، وفي بعضها الآخر ولاسيما عند اليونان كان الأرستقراطيون ينفقون عن سعة على رفاة الشعب في الأعياد وفي الاحتفالات الدينية وشتى المناسبات وهذا كان نظاماً مثالياً للنظام الأرستقراطي لأن الأرستقراطيين يتحملون عبء الثروة والفقير على السواء . أما في النظام الملكي فقد تصدر قوانين تحد من الترف لتوفير النفود لتشجيع التجارة والصناعة ولكن حياة الترف من صفات النظام الملكي لأن النظام الملكي بحكم تعريفه يقوم على الاختلاف في الثروات فإذا صدرت قوانين تحد من حرية انفاق الأثرياء فإن الفقراء لن يجدوا عملاً ويموتون جوعاً . وكذلك يوجد الترف في دولة الطغيان ، ولكن مع الفارق هو أن

الترف في دولة النظام الملكي يكون نتيجة طبيعية لتمتع الأفراد بحريتهم . أما في دولة الطغيان فإن الأفراد جميعاً عبيد أذلاء للطاغية ويكون الترف لبعض الناس نتيجة لسوء استغلالهم لعبوديتهم ، لأن مثل هؤلاء المستعبدين وقد ولاهم سيدهم الطاغى ليصرفوا شئون عبيده الآخرين ينتهزون الفرصة ويستغلون هؤلاء العبيد الآخرين . لاسيما وانهم يعيشون ليومهم بلا أمل في الغد غير المضمون ولذلك يحاولون الوصول إلى أقصى قسط من الترف في أقل وقت على حساب زملائهم العبيد الآخرين .

وهكذا إذا رحنا نبحت في جميع أنواع القوانين التي تسود الدولة لوجدناها متعلقة تعلقاً وثيقاً بالنظام السياسي القائم فيها على أن النظام السياسي ككل شيء آخر قابل للفساد إما بطول « الاستعمال » أو بفساد القائمين عليه وحينئذ ينتشر الفساد والرشوة ، « الملكية تتحول بالفساد إلى طغيان حاكم واحد والأرستقراطية إلى طغيان عدة أفراد بينما يؤدي فساد الديمقراطية إلى طغيان الشعب » (١) فالسبب الأول مثلاً في فساد الديمقراطية هو أن يفقد الناس روح المساواة التي يجب أن تسود بينهم ، ومن ناحية أخرى تفسد الديمقراطية إذا زاد التمسك بروح المساواة عن حدود معينة ؛ إذ في هذه الحالة سيعتبر كل انسان نفسه مساوياً لرئيسه في العمل وبذلك يرى من الخطأ أن يتلقى أول مرة منه وأن من حقه أن يعصيه ، فتضيع الثقة بين الناس وتضطرب المقاييس وتنتشر الفوضى (٢) .

## ٥ - القسم العملي :

وإذا كان القسم الأول يعالج القوانين وأنواع

(١) الباب الثامن

(٢) يراجع في ختام شكل الحكومة كتاب ( منتسكيو كرجل

سياسي

W. Struck ; Montesquieu als Politiker, Berlin, 1933.

وعدم إلزامه بفعل ، لا ينبغي أن يفعله » وأكبر ضمان للحرية السياسية هو في مبدأ تقسيم السلطان إلى ثلاث سلطات : تشريعية وتنفيذية وقضائية بحيث تستقل كل منها بالتشريع وتنفيذ القوانين والقضاء على التوالى ولا تتدخل في شئون السلطين الآخرين . ويعزى إلى منتسكيو الفصل الأول في نشر هذا النظام الذى نقله عن النظام السياسى الانجليزى مع بعض اصلاحات أدخلها عليه<sup>(١)</sup> ، فأصبح مبدأ فصل السلطات بفضل منتسكيو السنة الأولى لكل حكم ديمقراطى فى العصور الحديثة . فالحرية السياسية يجب أن تكون مقيدة وفى حدود القوانين السائدة وذلك « لأننا لو أئحنا لكل مواطن أن يفعل كل ما يريد أو ما تحرمه القوانين فإنه لن يكون حراً ، لأن الأفراد الآخرين سيكون عندهم نفس هذه السلطة » . وليس الشعب الحر ذلك « الشعب الذى يعيش فى ظل هذا النظام أو ذاك ، إنما هو الشعب الذى يتمتع بشكل الحكم وفق القانون السائد ثم يضيف منتسكيو إلى ذلك « بل إن الحرية لتبدو فى بعض الأحيان غير متفقة مع حالة بعض الشعوب التى لا تستطيع تحملها والتى لم تتعود على التمتع بها ، كالهواء النقى إذ يضر أحياناً بمن كانوا يعيشون فى أماكن تكسوها المستنقعات » ، وفى هذه النقطة وفى الكلام عن الحرب والغزو يبدو منتسكيو إلى حد ما استعماريًا . ولكن إذا فرض وتحققت الحرية فى شعب من الشعوب فكيف السبيل إلى ضمان بقائها واستمرارها ؟ « إن التجربة الخالدة قد دلت على أن ثمة ميلا لدى كل رجل ذى سلطة إلى إساءة استخدام هذه السلطة » ومن جهة أخرى دلت التجربة على أنه لا بد فى المجتمع من رجل أو سلطة تتولى شئون الحكم ، وليس والحال هذه ثمة ضمان لتحقيق الحرية أو

(١) لقد خصص منتسكيو الفصل السادس عن الباب الحادى عشر

لدراسة الدستور للانجليزى ونقده

الحكومات وعلاقتها بالقوانين السائدة فى مجال التعليم والعقوبات والترف ، ثم فساد الأنواع المختلفة للحكومات فإن القسم الثانى يعالج مسائل هى بطبيعتها أقرب الى العمل منها إلى النظر فيعالج مشكلة الحريات السياسية وأثرها على القوانين ومشكلة الرق السياسى والاسترقاق المزملى وقوانين الدفاع والهجوم فى الدولة ، وأكثر المناخ فى تشكيل القوانين وكذلك الدين وما سماه الروح العام للمجتمع ... وهى موضوعات أقل فى جفافها من موضوعات القسم الأول ( النظرى ) وأقرب إلى مشكلة تطبيق القوانين منها إلى فلسفة القوانين كما أن موضوعات القسم الأول يميل أكثر إلى وصف ماهو كائن فعلا بينما موضوعات القسم الثانى لا تقتصر أحياناً على ماهو كائن بل تتبعه بتوجيهات عملية تطبيقية . على أن هذا القسم من ناحية أخرى يعد استمراراً للقسم الأول من حيث أن كلا القسمين يبحث فى موضوع واحد وهو العوامل المختلفة التى تشكل القوانين فى كل مجتمع من المجتمعات . وسنتناول موضوعات القسم الثانى فى شئ من التفصيل :

## ١ - الحرية السياسية

يتكلم منتسكيو فى البابين التاسع والعاشر عن علاقة القوانين بحالة الدفاع عن الدولة وحالة الهجوم وأهم ما يذكر له هنا هو دفاعه عن الحرب والغزو بوصف أنهما وسيلتان من وسائل محافظة الأمة على بقائها وضمان استمرار حياتها ، فهما إذن وسيلتان مشروعتان ، ثم ينتقل بعد ذلك لبحث فى علاقة القوانين بالحرية السياسية وذلك موضوع من أهم الموضوعات التى تعرض لها إذ خصص له ثلاثة أبواب طويلة كاملة من الباب الحادى عشر حتى الباب الثالث عشر . والحرية فى رأيه لا تعنى أن يفعل الفرد كل ما يريد ، ففى المجتمع الذى تسوده قوانين لا يمكن أن تعنى الحرية إلا القدرة على عمل ما يجب أن يريده الفرد ،



استمرارها في أي من النظم السياسية من ديمقراطية أو أرستقراطية أو ملكية لأنها جميعاً قد يتطرق إليها الفساد ، فكيف السبيل إذن إلى إيجاد نظام سياسي لا يتطرق إليه الفساد ؟ السبيل الوحيد يتلخص في توزيع السلطات على عدة قوى تتوازن وتتكافأ معها ، إذ لا يوقف السلطة إلا سلطة أخرى توازنها وتتكافأ معها إذ « لكيلا يستطيع أي ذي سلطة إساءة استقلال سلطته لا بد من ترتيب الأمور بحيث توقف سلطته سلطة أخرى تعادها » وذلك على غرار الدستور الانجليزي . فالسلطان يجب أن ينقسم إلى ثلاث سلطات تشريعية وتنفيذية وقضائية ، وهذه السلطات وإن كانت منفصلة في اختصاصاتها ستكون مضطرة بحكم حركة الأشياء للعمل سوياً في انسجام ووثاق . فمنتسكيو لم يتجاهل كغيره من الفلاسفة طبيعة الإنسان بل نظر إلى هذه الطبيعة نظرة موضوعية مقدراً بحساب دقيق ما جبلت عليه من شر وخير ونظر إلى القوى التي تسيطر على الحياة السياسية ووضع لها توجيهاً سليماً يكفل تعاونها وانسجامها ، ولكي « نصل إلى حكومة معتدلة لا بد من ربط القوى بعضها ببعض والحد من غلوها وتوجيهها للعمل مع تنظيمها ، أي تقوم بعمل ما يشبه الرافعة في العالم الفيزيقي حيث نجد قوة في جانب تعادها مقاومة في جانب آخر »

ويستعان في تثبيت الحرية بالقوانين المدنية والجنائية التي تبين لكل ماله وما عليه ، كما يستعان بالدين والروح الديني في تهذيب الأخلاق وتمسك الأفراد بالفضيلة التي هي في إطاعة القوانين « فن المفيد جداً أن يعتقد الناس في وجود الله لأن في نكران وجوده تأكيداً لاستقلال الأفراد ( أي لضبايح حريتهم ) حيث إذا لم يكن لديهم هذا الإيمان لتبع ذلك عصيانهم وتمردهم ... والحاكم الذي يحب الدين ويخشى الله هو كالأسد الذي يخضع لليد التي تحنو عليه أو الصوت الذي يهدئه . والحاكم الذي

يخشى الله ويكره الدين كالأسد الذي يقرض السلسلة التي تحول بينه وبين الهجوم على المارة في الطريق والحاكم الذي لا دين له بالمرّة كالأسد الخيف الذي لا يشعر بحريته إلا عندما يهجم وينترس . فالدين الذي ينادى به منتسكيو يهدف إلى « استئناس الأفراد » أكثر مما يهدف إلى إخضاعهم لعناية أخيه .

## ب — علاقة القوانين بالمناخ :

ولم يكن منتسكيو أول قائل بأثر العوامل الجغرافية على تشكيل العادات والتقاليد والقوانين السائدة في المجتمع ، بل سبقه إلى ذلك كثيرون نخص بالذكر منهم أبقراط في رسالته « عن الأجزاء والمياه والأمكنة » وأفلاطون في كتاب القوانين وأرسطو في كتاب السياسة وكثير من العلماء الرومان مثل أوفيدوس ، وابن خلدون عند العرب الذي يتحدث في الفصل الأول من الكتاب الأول من المقدمة عن « المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر وكثير من أموالم ثم عن اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم » وفي العصور الدينيّة نجد مالبرانس وبودان الفرنسيين وماكبالي الإيطالي والديليب الانجليزي الشهير جون أريثري ومنذ القرن التاسع عشر نشأت مدرسة بأكلها تدعى مدرسة البثوين Environmentalists (١) تقوم

على بيان مدى تأثير النظم الاجتماعية بالمناخ والتضاريس ويزعم هذه المدرسة العالم الألماني رتسل Raetzel ويبحث منتسكيو هذا الموضوع في أبواب خمسة كبرى تمتد من الباب الرابع عشر حتى الباب الثامن عشر . فالعادات والنظم والقوانين تتأثر بالمناخ السائد في الإقليم ذلك « أن الناس في المناطق الباردة تقل حساسيتهم لأنواع السرور ، على حين تكبر هذه الحساسية في المناطق

(١) تراجع في هذه النقطة مؤلفاتنا عن تاريخ الفكر الاجتماعي وأسس علم الاجتماع ، ومنتسكيو .

الضمير ، وذلك مع ميل للاستعباد ومن هنا نرى كيف يرجع منتسكيو وجود نظام الرق الى المناخ - كما سنرى - كما يرجع كثيراً من للنظم الى المناخ كتعدد الزوجات الذى يرجع الى عوامل فسيولوجية واقتصادية ترجع بدورها الى المناخ الذى يؤدي في النهاية الى اشاء تلك النظم وتثبيتها ، فمثلا تنتشر فيما يرى منتسكيو عادة شرب الماء في المناطق الحارة لتعويض نسبة الماء الموجودة في الدم وهى النسبة التى يفقدها الفرد عن طريق العرق ، بينما يسود شرب الخمر المناطق الباردة بالعكس لتبخير نسبة من الماء الزائد في للدم بسبب عدم وجود العرق . ولقد اهتم منتسكيو بالعادات العربية وربطها بالمناخ السائد في شبه الجزيرة وقال « ان القانون الإسلامى الذى يحرم شرب الخمر هو قانون مناسب لمناخ البلاد العربية<sup>(١)</sup> وان كان الخمر لم يحرم عند العرب الا في العصر الإسلامى ، وذكر أفلاطون وأرسطو أن الخمر كان محرماً عند شعوب شرقية كثيرة في العصور القديمة<sup>(٢)</sup> .

### ح - المناخ وعلاقته بنظام الرق المنزلى :

ويعزى الى المناخ وجود نظام الرق المدنى في بعض المجتمعات<sup>(٣)</sup> والرق المدنى هو النظام الذى يجعل من حق شخص تملك شخص آخر بحيث يصير السيد المطلق لحياته وأمواله . ويميز منتسكيو بين الرق المدنى والرق السياسى ، والرق السياسى هو ما يشاهد في الدول التى تتبع النظام الطغيانى حيث يصبح الأفراد عبيدا مسترقين للطاغية ، وبعد أن يبين منتسكيو مصادر الرق المدنى وفق القانون الرومانى كأسرى الحروب والمدن الذى لا يوفى دينه وأبناء الأرقاء يبين كيف أن ثمة مصادر أخرى كاحتقار أمة لأخرى واسترقاق أهل دين معين

(١) الكتاب الرابع عشر ، الفصل العاشر

(٢) أفلاطون الكتاب الثانى من القوانين

(٣) روح القوانين الباب الخامس عشر

المعتدلة وتصل إلى درجتها العظمى في المناطق الحارة . وكما نستطيع تمييز أنواع المناخ بخطوط العرض نستطيع بنفس الطريقة أن نميز درجات الحساسية ... ويتبع الأمل نفس القاعدة فإن صانع الطبيعة ( الله ) قد أراد أن يكون الأمل متناسباً في شدته مع ما يحدثه من اضطراب في الجسم . ولما كان من المحقق أن الأجسام الكبيرة والألياف الغليظة للشعوب الشمالية أقل قابلية للاضطراب من ألياف شعوب المناطق الحارة الرفيعة والريفة فإن نفسية تلك الشعوب الأولى أقل حساسية للألم<sup>(١)</sup> فالمنح «ذو أثر فيزيتى ضخماً لاشك فيه على الأعصاب والعضلات الإنسانية ومن تم على أخلاق الأفراد وتصرفاتهم . والعقل نفسه والانفعالات ترجع الى عوامل فزيولوجية ترجع بدورها إلى عوامل مناخية ، وعلى ذلك يجب أن تكون القوانين السائدة في المجتمعات متناسبة مع الظروف المناخية المختلفة ! ويسأل منتسكيو في عدة فصول طويلة بيان كيف أن للمناخ أثراً على كل جزء في الجسم الإنسانى وما به من عصاراات وافرازات وأثر ذلك على مزاج الإنسان وأخلاقه وعاداته وطباعه « فقوة الناس أو حيويتهم مثلا تكون أكبر في المناطق الباردة ... وهذا من شأنه أن يؤدي إلى نتائج ضخمة إذ يكون لدى الأفراد ثقة أكبر في أنفسهم وشجاعة أكبر وشعور أكبر بتفوقهم ورغبة أقل في الانتقام ... وتكون لديهم صراحة أكثر وتبسط أقل من الرياء السياسى والشك والحداع ! ولكن هذا في المناطق الحارة وحرارة الجو تبلغ أحيانا من الانتفاع في بعض المناطق بحيث يصير الجسم بلا قرة .

وتنتقل الضربة للعقل نفسه وينتج عن ذلك سلبية للأفراد ، فلا حب للاستطلاع ولا مشروعات ذات قيمة ولا شعوراً كريماً ! مع ميل الكسل وتحمل للعقاب الجسدى الجسمى مع عدم التأثير بالعقاب المعنوى وتأنيب

(١) الفصل الثانى من الباب الرابع عشر .

لأهل دين آخر ، ويحمل منتسكيو على نظام الرق حملة شعواء مبنياً أنه نظام لا يفيد منه السادة ولا العبيد لأنه يعود السيد على عادات أبعد ما تكون من الفضيلة فهو يحول السادة الى أشخاص قساة طغاة تسيطر عليهم نزواتهم ونزعاتهم الشهوية ولأنه يجعل من الرقيق أشخاصاً لا يأتون أى عمل عن نفسية فاضلة لأنهم يقومون بأعمالهم تحت الضغط والإكراه مما يباعد بينهم وبين الأعمال الفاضلة التي يقوم بها الناس العاديون عن طواعية . ولكن منتسكيو بالرغم من هذه الأقطار المتحررة يؤيد استرقاق العبيد السود في أفريقية !!! اذ أن استرقاقهم ضرورة لا بد منها - فيما يرى - لإنجاز المشروعات الكبرى التي يتطلبها الاقتصاد الأوربي !!! كما يعلل استرقاق السود بنظرية التفرقة بين السلالات مدعياً أن السلالات السمراء لا نفوس خيرة لها ، « فلا نستطيع أن نفهم - كما يقول الفيلسوف المتحيز - أن الله الذي هو موجود جد خبير حكيم قد ركب نفساً خيرة في جسم أسمر تماماً » !! ثم يسوق البراهين على أن الشعوب السمراء ليس لديها عقل عام مستندا الى مايسود هذه الشعوب من عادات غريبة !! ويختتم كلامه هنا بخاتمة تهدم كل آرائه المتحررة وتبعده عن النظرة العلمية « اننا لا نستطيع أن نفترض أن أفراد هذه الشعوب أناس والا لبدأنا نعتقد أننا لسنا مسيحين ! » وهو هنا يشير الى التفسيرات الخاطئة التي فسر فيها بعض الشراح الكتاب المقدس من أنه يفرق بين أولاد سام وهم البيض وأولاد حام وهم السمرة ويؤكد - رهنا موضع التفسيرات الخاطئة - أن السمرة وجدوا لخدموا البيض . وهذا أبعد ما يكون عن الصواب لأن آية الكتاب المقدس التي تقول « كتب على أولاد حام أن يكونوا قطاع أخشاب وحملة ماء » لا تعنى - في رأينا - أكثر من أن حاماً لما عصى أباه لم يبارك الله له في أولاده فكتبت عليهم الذلة يعيا كان

سام مطيعاً لأبيه فبارك الله له في أولاده ، فهي في أصلها آية تحث على طاعة الوالدين واحترامهما .

## د - الاسترقاق العائلي والمناخ (١)

والاسترقاق العائلي نوع من النظم العائلية تكون المرأة فيه عبدة ذليلة للرجل ؛ أشبه بشيء يملكه ويتصرف فيه وفق أهوائه ونزواته ويتمثل في تعدد الزوجات وتطليق الرجال للنساء وطردهن وحبسهن وفرض الحجاب عليهن . ويذهب منتسكيو إلى أن كل هذه النظم ترجع إلى المناخ السائد ، ففي المناطق الحارة يبلغ النساء سن المراهقة بسرعة أى في سن الثامنة أو التاسعة فتزوج البنت وهي طفلة ثم تبلغ سن الشيخوخة في سن العشرين . وعلى ذلك لايتوفر للنساء في تلك المناطق العقل والجمال في آن واحد فالبنت تكون جميلة في سن المراهقة أى في سن ثمانى سنوات ولكنها تكون مجردة من العقل .

وعندما تبلغ سن العشرين وتبدأ مواهبها العقلية في أن توثق قوتها تسيطر عليها الشيخوخة والكبر ثم القبح وينتج عن ذلك أن المرأة تعيش في تلك المناطق دائماً تحت سيطرة الرجل ، لأن الجمال والعقل كليهما لازم لكي تفرض المرأة شخصيتها على الرجل ولايغنى الجمال عن العقل في سن الثمانى سنوات كما لا يغنى العقل فيها عن الجمال في سن العشرين . ويضطر الرجل والحال هذه إلى الزواج من ثانية وثالثة ورابعة لأن المرأة تفقد جمالها بسرعة ولأن الرجل عادة أبطأ من المرأة في الوصول للشيخوخة ومن ثم ينتشر نظام تعدد الزوجات ، هذا في المناطق الحارة ، أما في المناطق المعتدلة فنجد الرجل والمرأة يصلان لسن الشيخوخة في سن واحدة ومن هنا تسود مساواة الرجل بالمرأة .

أما في المناطق الباردة فنجد الرجال يسرفون بسبب

(١) الباب السادس عشر

برودة الجو في احتساء الحمر بينما نجد النساء متحفظات من هذه الناحية لأن المرأة تميل بالطبيعة للدفاع عن نفسها ومن هنا نجد لها عقلاً أرجح وبالتالي يكون لها السيطرة في المجتمعات الباردة المناخ . ولقد نجح الدين الاسلامي - فيما يرى منتسكيو - في الانتشار في المناطق الآسيوية والأفريقية لسماحه بتعدد الزوجات الذي يتفق مع مناخ تلك الأقاليم ! على حين فشلت المسيحية لأنها لا تسمح إلا بزوجة واحدة ونجحت بالعكس في الانتشار في أوروبا لأنها تتلاءم مع المناخ الأوربي ! على أن ثمة عاملاً آخر يؤدي إلى انتشار تعدد الزوجات في المناطق الحارة ، وهو أن لوازم الفرد المعيشية فيها أقل من لوازمه في المناطق الباردة ومن ثم يسهل على الرجل إطعام عدة نساء بأولادهن . ويضيف منتسكيو إلى ذلك سبباً سكانياً وهو أن الإحصاءات قد دلت على أن أنجاب الإناث في المناطق الحارة يفوق كثيراً أنجاب الذكور وبالعكس في المناطق الباردة وعلى ذلك يسود نظام تعدد الزوجات في المناطق الحارة في توفر عدد الإناث .

وينتج من الجو الحار وتعدد الزوجات - فيما يرى منتسكيو نظام الحجاب لأن حرارة الجو تزيد من حدة الغريزة الجنسية ولما كان النساء في الجو الحار - كما رأينا - لا يتمتعن بعقل راجح في حالة تمتعهن بالجبال كان لزاماً على الرجال أن يعدوا لهن « أقفالاً » ويحبسوهن خوفاً عليهن ! وذلك بدلا من الالتجاء إلى غرس مبادئ الأخلاق الفاضلة في نفوسهن ، فالحجاب أو منع الاختلاط يقوم مقام المبادئ في البقاع الحارة .

وبمثل تلك الطرق يبرهن منتسكيو على أن الاسترقاق السياسي مرتبط بالمناخ الذي يسود الإقليم<sup>(١)</sup> والاسترقاق السياسي بمعنى وقوع دولة تحت حكم أخرى تنصرف في شئونها كما يعني حكم الطغيان الذي يخضع فيه ملايين الأشخاص لنزوات فرد واحد . والاسترقاق السياسي يسود المناطق الحارة لأن الحرارة الشديدة تؤدي بالأفراد

(١) الباب السابع عشر

إلى التكامل والضعف الجسمي وجمود الملكات العقلية مما يؤدي إلى أن يتخذ الأفراد موقفاً سلبياً من مشكلاتهم وعكس هذا يلاحظ في المناطق الباردة . ومن هنا نجد - فيما يقول منتسكيو - الشجاعة والتيقظ في المناطق الباردة والجبن والاستكانة في المناطق الحارة ، كما نجد أن شعوب المناطق الباردة عاشت دائماً حرة ديمقراطية على حين نفس شعوب المناطق الحارة تاريخهم تحت سيطرة الاستعمار والغزوات المستمرة والأحكام الاستبدادية والتاريخ نفسه يؤيد هذه الظاهرة فالمناطق الآسيوية قد خضعت خلال تاريخها الطويل لثلاث عشرة غزوة كبرى منها غزوات الاسكيتيين والميديين والفرس واليونان والرومان والعرب والمغول والتتار... الخ .

أما أوروبا فلا تعرف إلا أربع غزوات كبرى وهي غزو الرومان والأقوام المتبربرين وغزوات شلمان ، ثم النورمنديين وثمة سبب آخر فيزيقي أدى إلى الاسترقاق السياسي في المناطق الآسيوية وسيادة النظم الديمقراطية في أوروبا على وجه العموم . ذلك أن آسيا كانت تنشأ فيها امبراطوريات كبرى مترامية الأطراف لأن معظم أراضيها منبسطة والجبال الموجودة بها لا تغطيها الثلوج إلا نادراً ، ثم إن جزءاً كبيراً من مياه أنهارها يتبخر بالحرارة ومن ثم يجف أثناء الصيف ، وكل تلك عوامل تؤدي إلى سهولة عبور الجبال والأنهار مما يسهل نشأة امبراطوريات واسعة ولذلك يجب أن يكون الحاكم طاغية حتى يستطيع السيطرة على تلك البقاع المترامية الأطراف ، فالحكم الديمقراطي هنا لا يتفق مع طبائع الأشياء .

أما في أوروبا فنجد العكس ، إذ قسمت الطبيعة الأقاليم إلى أقسام طبيعية متوسطة في اتساعها ، منفصلة بعضها عن بعض انفصالاً طبيعياً جعل من الضروري نشأة حكومات في الأقسام المختلفة . وهذا التقسيم أدى إلى نشأة روح الحرية عند كل قسم لأنه مختلف في طبيعته عن الأقسام الأخرى ومن ثم لا يستطيع ضمّه



إليها أو إخضاعه . وبمثل هذه الطريقة يبرهن منتسكيو على أن للقوانين صلة وثيقة بطبيعة الأرض التي يشغلها المجتمع (١) .

## هـ - القوانين وعلاقتها بالمبادئ التي تكون الروح العام في المجتمع (١)

والروح العام *Esprit général* يتكون في المجتمع من تعادل العوامل الطبيعية والثقافة التي تكتنفه . فالناس يخضعون في حياتهم لعدة عوامل : المناخ ، والدين والقوانين ومبادئ الحكومة السائدة . . . . . والعادات والتقاليد ، ومن كل هذه الأشياء يتكون الروح العام وكلما زادت قوة أحد هذه العوامل في أمة من الأمم ضعفت قوة العوامل الأخرى بنفس النسبة ، فمثلاً نجد أن الطبيعة والمناخ يوجهان وحدهما تقريباً حياة المجتمعات البدائية وتسيطر العادات على الصينيين وتسود القوانين في اليابان . . . . . » ونجد هنا أن منتسكيو قد اكتشف فكرة تشبه فكرة العقل الجمعي التي سيقول بها كثير من علماء الاجتماع المحدثين مثل دور كايم في فرنسا وفندت في ألمانيا واسبنسر وأودم ولستروورد في أمريكا .

وهذا الروح العام بمثابة تيار فكري عام يسيطر على المجتمع وهو يختلف من جماعة لأخرى ، وفي نفس الجماعة من فترة لأخرى وفق ما يحيط بالمجتمع من ظروف جغرافية وثقافية ويقول منتسكيو بأن على المشرعين أن يراعوا هذا الروح العام في تشريعاتهم . فلا يصدر من التشريعات ما يتنافى معه لأنه يمثل الذوق العام للمجتمع بالإصلاح السياسي والاجتماعي يجب أن يكون متمشياً مع هذا الروح وإلا فشل وأتى بعكس المقصود منه . فإذا وجدت في المجتمع عادات وتقاليد لم تعد ملائمة فإن إصلاحها لا يتم بسن تشريع يحرمها لأنها متعلقة تعلقاً وثيقاً بالروح العام وعلى ذلك

(١) الباب الثامن عشر .  
(٢) الباب التاسع عشر .

سيكون مثل هذا القانون تعسفياً ، إنما يتم الإصلاح هنا عن طريق غرس عادات وتقاليد جديدة يوجهها المصلحون ويعملون على نشأتها ونموها وتطورها .

« فإذا أراد الحاكم القيام بإصلاحات فيجب عليه أن يلجأ للقانون إلا في النواحي المنظمة بقانون ، أما في النواحي المنظمة بعادات وتقاليد فيجب أن يلجأ في شأنها إلى غرس عادات وتقاليد جديدة » . ولا شك أن العادات والتقاليد تخضع خضوعاً شديداً للمناخ ومن هنا نجد أن ثمة شعوباً تسودها روح المحافظة على التقاليد وأخرى روح التجديد والتغيير بحسب ما يسودها من مناخ . فالكسل المسيطر على شعوب المناطق الحارة يجعلها تتخذ مواقف سلبية من عاداتها وتقاليدها ومن هنا تنتج عندها روح المحافظة التي تتسم بها على حين يسود التغيير والتجديد المناطق الباردة ويجب أن يلاحظ المشرعون كل تلك الظروف عند تشريعاتهم . على أن منتسكيو يبدو هنا بعض الشيء متناقضاً مع نفسه مبليبل الفكر ، إذ بعد أن يوصي المشرعين بضرورة احترام العادات والتقاليد والروح العام نجده يضع للفصل الخامس من الجزء الرابع عشر عنواناً هذا نصه « في أن المشرع السيء هو الذي يشجع مساوىء المناخ والمشرع الجيد هو الذي يعارض هذه المساوىء ويذهب في هذا الفصل إلى أن المشرع يجب عليه أن يعمل على مكفحة ما يكرهه المداخ من عادات سيئة ويضرب أمثلة كثيرة على ذلك من مشرعي الهند والصين ونستطيع أن نوفق بين رأي منتسكيو في هذه النقطة إذا تذكرنا أنه يفرق بين القانون والعادة أو التقليد فالقوانين تتجه أكثر إلى تنظيم سلوك المواطن من حيث هو فرد يعيش في ظل نظام سياسي ومدني معين بينما تتجه العادات إلى تنظيم سلوك الإنسان من حيث هو فرد يعيش في جماعة من بني جنسه . كما أن القوانين تقوم على الجبر والإلزام بينما تقوم العادات على الاستمالة والإغراء ، وعلى ذلك نستطيع أن نقول إن النواحي التي ينظمها المشرع

والمذهب الكاثوليكي فيذهب إلى أن المذهب الكاثوليكي يتناسب مع النظام الملكي بينما يتلاءم البروتستانتى مع النظام الجمهورى .

ولما كانت الشعوب الشمالية فى أوروبا تتميز بروح الاستقلال والحرية بقسط أكبر من شعوب جنوب أوروبا فانها لم تتردد فى اعتناق البروتستانتية لأنه مذهب يقوم على الحرية أكثر مما تقوم الكاثوليكية، إذ لا تعرف البروتستانتية التنظيم الكنسى التصاعدى فى مشكلة الحاد الصارم كما تعرفه الكاثوليكية، ولا تعرف تلك الرئاسات التصاعدية التى تنتهى بالبابا، وكل تلك الصفات تتفق مع النظام الجمهورى . بينما تعلق دول جنوب أوروبا بالكاثوليكية لأنها تعرف التدرج الكنسى الذى يتناسب مع تدرج الملكية والرئاسات التى تسود فيها . ثم يدرس منتسكيو الشعور الدينى دراسة مستفيضة أدت به إلى استخلاص بعض القوانين فهو مثلاً يذهب إلى أن التعلق بالدين يزداد كلما ازدادت الطقوس التى تفرض على أتباعه لأن كثرة الطقوس تؤكد الصلة بين الفرد والإيمان الذى يعتنقه ويستنتج قانوناً آخر وهو أنه لما كان الناس ميالين بطبيعتهم إلى الرجاء أو الأمل المشوب بالخوف فإن الديانات التى قالت بالجنة والنار والثواب والعقاب فى حياة أخرى قد استهوت الشعوب والأفراد أكثر من الديانات التى لا تقول بحياة أخرى يسودها العقاب والثواب، ويدلل على ذلك بأن شعوب اليابان التى لا تعرف ديانتها الثواب والعقاب فى حياة أخرى لا تتمسك كثيراً بديانتها إذ تركها بمجرد التبشير لتعتنق المسيحية أو الإسلام مثلاً . وتلك هى بعض أمثلة من بين كثير من الأمثلة التى يبين بها العلاقة بين الدين والقوانين .

### ز — نواح أخرى

وبمثل هذا الأسلوب يبين منتسكيو فى أبواب شتى كأبواب الثامن عشر والعشرين والثانى والعشرين والثالث

بقوانين يجب أن يراعى فيها القضاء على مساوىء المنح بينما النواحى المنظمة بعبادات وتقاليد يجب ألا يتدخل فيها المشرع ، بل عليه أن يصطنع من الوسائل المغرية ما يجعل الناس يتحولون عنها بالحسنى وبشكل طوعى لا إكراه فيه .

### و — علامة القوانين بالدين السائد فى المجتمع. (١)

وكنا نود أن نعرض لرأى منتسكيو فى الدين فى شىء من التفضل لولا أنه قد غلب عليه التعصب الأعمى للديانة المسيحية ضد الإسلام مما باعد بينه وبين المنهج العلمى السليم ، واقدم حمل منتسكيو على بيل Bayle الأديب الفرنسى الشهير الذى كان يرى أن الشخص المفكر لوجود الإله خير من الشخص الذى يعبد الوثن وكان يبل معروفاً بزعمته ضد الدين إذ كان فى الواقع مبشراً بكثير من فلاسفة القرن الثامن عشر الملحدين « والمتحررين » من سلاطة الدين أمثال فولتير ، وكان منتسكيو يؤمن بأن التدين بأى دين « خير ألف مرة من عدم التدين إطلاقاً » . وينتقل منتسكيو إلى الكلام عن علاقة الأديان بالقوانين السائدة ، فيدعى أن الديانة المسيحية تتفق مع الحكم الديمقراطى بينما الأديان الأخرى تتفق مع حكم الطغيان ! ويسوق كتعليل لذلك أن المسيحية حرمت تعدد الزوجات ومن ثم سمحت للحاكم بأن يكون أكثر صلة بالناس .

أما الأديان التى تسمح بتعدد الزوجات فانها تؤدى إلى قطع صلة الحاكم بالناس ! وهذا هو السبب فى انتشار المسيحية فى أوروبا لأنها تتفق مع النظم الديمقراطية التى تسود تلك القارة بينما انتشرت الأديان الأخرى فى آسيا لأنها تتفق مع حكم الطغيان السائد فى تلك القارة ، وأخيراً يوازن بين المذهب البروتستانتى

(١) اليابان الرابع والعشرون والخامس والعشرون

والعشرين ... حيث يتكلم عن علاقة القوانين بالأرض والتربة، ثم التجارة ثم النقود والسكان - يدرس علاقة القوانين بهذه النواحي مستنتجاً استنتاجات على درجة طيرة من الأهمية أحياناً : فمثلاً إذا كانت الأرض قابلة للزراعة فأنا نجد السكان مشغولين بمصالحهم الخاصة ولا يكون لديهم أى اهتمام بتحقيق حريتهم مما يجعلهم أسهل انقياداً للحكم الطغيانى ، بينما إذا كانت الأرض جديداً لا يجد السكان ما يشغلهم عن تحقيق حريتهم ، كما أن هذه الأرض لا تكون عادة مطاً للغزاة وبذلك تسود عند أهلها الشجاعة والعزة والتمسك بالحرية .

ويتكلم منتسكيو عن الربا فيفرق بين الربا الفاحش usure والربا ذى الفائدة المعتدلة Prêt à intérêt ويحرم النوع الأول ويحل النوع الثانى لأن « النقود علامة ورمز للقيمة ، ومن الواضح أن الذى يحتاج إلى هذه العلامة أو الرمز لابد أن يستأجرها كما يفعل مع كل الأشياء التى يحتاج إليها . وكل الفرق بين النقود وجميع الأشياء الأخرى هو أن جميع الأشياء يمكن أن تشتري وتستأجر ، على حين أن النقود التى تمثل ثمن الأشياء يمكن فقط أن تستأجر بدون أن تشتري ، ويتكلم عن السكان وعوامل تزايدهم وتناقصهم عند المجتمعات البدائية والمتطورة ويعرض لبعض النظم التى سادت عند الرومان لتشجيع النسل ، ثم يتكلم عن الضرائب وطرق جمعها مبيناً أن الضرائب تقل أكثر فى ظل النظم الديمقراطية منها فى ظل العبودية والدكتاتورية .

## ٦ - قسم المتفرقات

ويبدو أن منتسكيو قد أضاف أبواب هذا القسم بعد الانتهاء من تأليف كتابه لأنه يعالج فى عدة الأبواب موضوعات متفرقة . كما أنه يقتصر فى هذه الموضوعات على مجرد السرد دون استنتاج

نتائج منها أو دون دراسة لروح القوانين وهى الغرض الأسمى من تأليف كتابه . ثم إن هذه الأبواب لا أهمية لها الآن خاصة ، لذلك سنقتصر على ذكر محتويات بعضها : ففى الباب الواحد والثلاثين مثلاً يتكلم عن القوانين الإقطاعية فى فرنسا فى عهد الفرنجة وأثرها على ملوك ذلك العهد ، وفى الفصل السابع والعشرين يتحدث عن نظام المواريث عند الرومان ، وفى الثامن والعشرين عن ظهور القوانين المدنية فى فرنسا . وهكذا ذلك هو ملخص لمحتويات كتاب روح القوانين تعرض فيه المؤلف لكل ما من شأنه أن يؤثر من قريب أو بعيد فى تشكيل القوانين . ولقد كان المؤلف يستعين بمئات الأمثلة من النظم المختلفة التى كانت سائدة عند القدامى ومجتمعات العصور الوسطى والحديثة ليدلل بها على صحة استنتاجاته فكتاب روح القوانين من هذه الناحية موسوعة كبرى فى شتى العلوم والفروع من قانون وفلسفة واجتماع واقتصاد ، بل وطب وفسولوجيا ... إلى آخر كل تلك الفروع . ولا يسعنا الآن إلا أن نتكلم عن آراء العلماء وموقفهم من هذا السفر الضخم الذى يمثل رغم ما فيه من تعصب أحياناً ضد بعض الأديان وضد بعض الشعوب مؤلفاً كان له من الأثر الضخم ما لم ينله كتاب آخر غيره من مؤلفات القرن الثامن عشر على الاطلاق .

## ٧ - آراء العلماء فى القوانين

لقد اختلف العلماء - كما هى العادة دائماً ، على تقدير آثار منتسكيو العلمية ولا سيما كتاب روح القوانين الذى كان المؤلف يستهدف فيه إدخال اصلاحات دستورية وقانونية واقتصادية واجتماعية لافى فرنسا وحدها بل فى جميع الدول . ولذلك نجد ميسار Mussard وزير جمهورية جنيف آنذاك ، والذى لعب دوراً ضخماً فى سبيل نشر كتاب روح

القوانين ، يقول « إن منتسكيو بتأليفه هذا الكتاب كان مواطناً عالمياً ، ذا دراية بجميع الأقطار وجميع الأزمنة وجميع أنواع الحكم<sup>(١)</sup> » ويقول مواطن منتسكيو الفرنسي فرنيه Vernet بمناسبة قراءته لروح القوانين ، مخاطباً المؤلف « إنك فرنسي ومواطن عالمي صالح ، فكلم أعطيت للجنس البشري في كتابك من دروس !! ! إننا نجد في روح القوانين أشياء نافعة بقدر ما نجد من كلمات ، كما نجد أشياء عظيمة وأصيلة ومفيدة للجنس البشري<sup>(٢)</sup> . ويؤكد ذلك المفكر الطلياني تشراري P. Cerari الذي يخاطب منتسكيو قائلاً « إن ملاحظاتك صالحة لرفع مجتمعات كل دولة إل مستوى الكمال والسعادة بالقدر الذي يستطيعه كل منها . لقد اكتشفت نظاماً وسط الخليط اللانهائي غير المنظم للأهواء الإنسانية . وإنك لتوحى إلنا بأراء تحمل في طياتها قدر المستطاع إصلاح الاتصالات وأنواع الخبرة التي تسود كرتنا الأرضية » . والواقع أن مؤلفات منتسكيو على العموم وروح القوانين على الخصوص كانت بالنسبة للعصر الذي فيه أفقر ما تكون نشرأ لروح الحرية والمناداة بالإصلاح الإجتماعي ومن هنا كان تقدير معظم المؤلفين لأرائه . لذلك كان اللورد بولكلي الانجليزي يثنى عليه لنقده للدستور الانجليزي ، وهو النقد الذي أدى إلى إصلاح كثير من نواحي هذا الدستور وأدى إلى تثبيت الحياة الديمقراطية في إنجلترا ، إذ يقول بولكلي « أما عن الصورة التي رسمتها للدستور الانجليزي فلإنها تبدولى صحيحة في كل جزء من أجزائها . ويرى هذا الرأي نفسه أناس أكثر ثقافة وأقدر مني ، والفصل الأخير من الجزء الأول ( يقصد الفصل ٣٧ من الباب التاسع عشر فصل رائع لأنك لا توضح فيه مزايا هذا

(١) عن Dedieu ; Op. Cit. (٢) نفس المرجع

الدستور فحسب ، بل تشرح مساوئ هذا النظام كذلك<sup>(١)</sup> » ويقول دالمبير في مقدمة الموسوعة « إن روح القوانين » كتاب سيظل أثراً خالداً يشهد لعبقريته مؤلفه وفضيلته ويتقدم العقل البشري في قرن سيعد منتصفه فترة خالدة في تاريخ الفلسفة<sup>(٢)</sup>

وإلى جانب ذلك نجد كثيراً من العلماء والمفكرين ينقدون منتسكيو فقولير بالرغم من ثنائه على روح القوانين في عدة رسائل ، يحمل على نقص استقراء منتسكيو في كثير من رسائل أخرى ، فيقول في رسالته إلى أوى « إذا أردت أن تحقق ما ذكره منتسكيو من نصوص فإنك لن تجد منها أربعة نصوص صحيحة ، كما حمل على منتسكيو معاصره الفيلسوف هلفسيوس Helvetius الذي كان منتسكيو يكن له من الاحترام ما جعله يعرض عليه بعض أجزاء من كتابه قبل أن يتم كتابته ، إذ زعم أن منتسكيو لم يفعل شيئاً أكثر من وصف الحالة القائمة فعلاً ، وهو بعمله هذا إنما أدى إلى الإضرار بالمجتمعات الإنسانية !! ! إذ وصف هذه المجتمعات بخيرها وشرها وبما تحتوي عليه من عيوب وقد أدى بعمله هذا إلى تحجير هذه العيوب وتثبيتها . يقول هلفسيوس لمنتسكيو « إنك تقول لنا : هذا هو العالم كما كان يحكم وكما يحكم الآن » . فإذا يفيد الناس من ذلك . ويعتقد هلفسيوس أن التوفيق قد اخطأ منتسكيو في ذلك الكتاب الذي استغرق تأليفه عشرين عاماً . وينضم كندرسيه السياسي والفيلسوف الفرنسي المشهور لرأى هلفسيوس .

ولكن كل تلك الآراء وأشباهاها لا يمكن أن تحجب حقيقة لا شك فيها وهو أن الكتاب يعد

(١) قارن

R.M. Rayner ; British Democracy, London, 1947.

D'Alembert ; Discours Préliminaire de (٢) l'Encyclopédie.



أولاً موسوعة علمية كبرى في علم الاجتماع الوصفي sociology إذ يضع فيه مؤلفه وصفاً شاملاً لمئات العادات والتقاليد والقوانين التي سادت المجتمعات في شتى عصورها ، كما أنه كان من أوائل المؤلفات التي أظهرت أن النظم الاجتماعية لا تسير بلا ترتيب ، بل هي تخضع لقواعد وقوانين دقيقة صارمة لا تقل في وقتها عن القوانين التي تسود العالم المادى فكان منتسكيو بهذا المبشر الأول لظهور علم الاجتماع الحديث ، حتى أن مؤلفاً مثل إميل لازباكسى<sup>(١)</sup> قد أطلق على منتسكيو اسم « أرسطو علم الاجتماع » فأثره في إنشاء هذا العلم وفي توجيه المفكرين فيه في العصور اللاحقة عليه لا يقل بحال ما في رأى لازباكس عن أثر أرسطو في الفلسفة والفلاسفة .

#### ٨ - كتاب روح القوانين ومقدمة ابن خلدون

ولا نستطيع أن نختتم هذا المقال بدون الإشارة إلى التشابه الكبير بين موضوعات روح القوانين ومقدمة ابن خلدون ثم بين المنهج الذى اتبعه كل من مؤلفى الكتابين فمثلاً من أهم الموضوعات المتشابهة بين المؤلفين تأثير المناخ والتربة على ألوان الشعوب

E. Lasbax ; La Cité Humaine, Paris.(١)  
1927.

وتفكيرها ونظمها ، فابن خلدون مثلاً يدرس في المقدمة الثالثة من الفصل الأول « المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم » ، وفي المقدمة الرابعة من نفس الفصل يبحث « في أثر الهواء في أخلاق البشر » وفي المقدمة الخامسة يبحث « في اختلاف أحوال العمران في الحصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من آثار » ... الخ كل ذلك مما دعا العلماء إلى التساؤل عما إذا كان منتسكيو قد قرأ مقدمة ابن خلدون وتأثر بها كما تأثر بغيرها من الكتب التي ذكرها . والواقع أن الترجمات التي صدرت للمقدمة لا تسمح لنا بعد بتأييد هذا التأثير لأن هذه الترجمات قد تمت بعد وفاة منتسكيو .

ولكننا لا نستبعد أن يكون منتسكيو قد تأثر بترجمة للمقدمة لم تصل إلينا ، أو قد تأثر بالمقدمة عن الطريق الشفوى كما أطلع مثلاً على عادات وتقاليد الفرس عن الطريق الشفوى بفضل اتصاله بسفير العجم في باريس وربما يكون سر التشابه بين منتسكيو وابن خلدون تأثر كل منهما بكتابات القدامى من أمثال أفلاطون وأبقراط وأرسطو في الموضوع . وأياً ما كان السر في هذا التشابه فإنه كان دائماً وما زال محل نقاش بين المفكرين .



# المسالك والممالك للصخرى

بقلم الدكتور محمد محمود الصياد

أستاذ الجغرافية ووكيل كلية البنات بجامعة عين شمس

بالمؤتمرات في عصرنا الحديث يرحلون إليها  
ويشاركون فيها .

وكان المهتمون بتقويم البلدان يجمعون وهم في  
طريقهم إلى الديار المقدسة كثيراً من المعلومات عن  
الأراضي التي يمرون بها ، فإذا ما بلغوا غايتهم  
والتقوا بأخوان لهم من مشارق الأرض ومغاربها عند  
أول بيت وضع للناس ، استمعوا إليهم ودونوا  
عندهم فأضافوا إلى ما عرفوه بالمشاهدة الشيء الكثير  
عن طريق السماع .

وبجانب الحج اعتمد كثير من الجغرافيين المسلمين  
في دراساتهم على الرحلة والانتقال في البر والبحر على  
السواء ، وقرأ الكثير عن رحالة قضوا سنوات  
طوالاً في السياحة في أنحاء الامبراطورية الإسلامية ،  
بل وإن منهم من تخطاها فأوغل في بلاد لم يكن قد  
وصل إليها الإسلام ، وكان من أعظم هؤلاء الرحالة  
اليقوبى ، وابن حوقل والمسعودى والمقدسى ،  
والبكرى ، وابن جبير ، وابن بطوطة ، وغيرهم  
كثير .

وينقد المقدسى الكتاب الذين لم يحفلوا بالرحلة  
والأسفار فيقول عن ابن خردادبة إنه « جمع الغرباء

لم يمض قرنان من الزمان على ظهور الإسلام حتى  
كانت الدولة الإسلامية قد شملت مساحات فساحا  
في قارتى آسيا وإفريقية ؛ وكان زمن التوسع والفتح  
قد بدأ يترك محله لفترة هدوء وثقافة ؛ وأدى  
التوسع السياسى وقيام أخوة واسعة النطاق إلى زيادة  
أهمية المعلومات عن أطراف العالم الإسلامى ؛ وبدا  
أن للجغرافية الوصفية ضرورة عملية بعد اتساع رقعة  
الدولة ، إذ أصبح من الضرورى معرفة الطرق التي  
تربط بين أجزاء هذه الدولة الفسيحة ، وكان لا بد  
من معرفة المسافات بين الأماكن بعضها وبعض ،  
فقد كانت السياسة والإدارة والتجارة وما إليها مما  
يتطلب وصفاً دقيقاً للأمكنة والبقاع .

ومن قبل كان الحج يتطلب معرفة بطرق  
القوافل إلى الأماكن المقدسة ، وكان هو نفسه  
عاملاً له أهميته في زيادة التعارف بين المسلمين  
وتبادل المعلومات . فقد كانت مكة ملتقى آلاف  
من الحجاج يفدون عليها من كل فج عميق . وهم  
من أجناس مختلفة ولكل منهم بيئته الاجتماعية  
الخاصة ، ومن ثم كان الحج للدارسين أشبه

وسألهم عن الممالك ودخلها ، وكيفية المسالك إليها : ليتوصل بذلك إلى فتوح البلدان ويعرف دخلها « ويقول عن البلخي « إنه اختصر ولم يذكر الأسباب المفيدة ، ولا أوضح الأمور النافعة ، وترك كثيراً من أمهات المدن فلم يذكرها » ثم يرميه بأنه « لم يدوخ البلدان ولا وطئ الأعمال » ثم يشرح منهجه هو في البحث ، فيذكر أنه لم يبق شيء مما يلحق المسافرين إلا أخذ منه بنصيب ، وأنه أنفق في أسفاره أكثر من عشرة آلاف درهم ، ويتحدث عن تجاربه فيقول : « قد تفقهت وتزهدت وتعبدت ، وأكلت مع الصوفية الهرائس ، ومع الخانقانيين الثرائد ، ومع النواقي العصائد . . . وسمت في البراري ، وتهدت في الصحاري ، وأشرفت مراراً على الغرق ، وقطعت على قوافلنا الطرق ، ومشيت في السمامم والثلوج ، ونزلت عرصة الملوك وسكنت بين الجهال » والحق أن هذه كلها تجارب حرية بأن تخلق جغرافيا يشار إليه بالبنان :

ولم يكتف الجغرافيون المسلمون بالحديث عن البلاد المعروفة ، بل كانوا يستفيدون بمعلومات الرحالة والتجار عن الجهات النائية ، وكان المسلمون قد ضربوا بسهم وافر في هذه السبيل ، ولم تكن المعلومات التي يروونها هوائية وهؤلاء تدون في رسائل مستقلة في أول أمرها ولهذا كانت تدمج أخبارهم في كتب الجغرافية الوصفية . كان ميدان الجغرافية الوصفية إذن هو أول الميادين التي كتب فيها الجغرافيون المسلمون ، وظهر عدد من الكتب تصف بلاد الدولة الإسلامية والبلاد المتاخمة لها أحياناً ، وكان أقدم هذه الكتب فيما نظن كتاب « المسالك والممالك » الذي كتبه ابن خرداذبه حوالى سنة ٢٣٠ هـ ( ٨٤٤ م ) ثم توالى بعده الكتب ، ومنها كتاب بنفس الاسم لأحمد بن الطيب السرخسى ( المتوفى سنة ٢٨٦ هـ ٨٩٩ م ) تلميذ الفيلسوف الكبير أبي يوسف الكندى وقد ضاع كتاب السرخسى فيما ضاع من تراثنا المجيد .

ومن قبيل كتاب ابن خرداذبة « كتاب البلدان » لابن واضح اليعقوبى الجغرافى المصرى الذى ساح فى البلاد الإسلامية فشرق حتى الهند ، وغرب حتى وصل بحر الظلمات ( المحيط الأطلسى ) ثم عاد إلى وطنه مصر بعد كل سياحاته الطويلة حيث مات فى سنة ٢٨٤ هـ - ٨٩٧ م ثم كتاب « المسالك والممالك » للمروزى ( المتوفى فى ٢٧٤ هـ - ٨٨٧ م ) وكتاب « المسالك والممالك » للإصطخرى موضوع هذا الحديث .

- ٢ -

والإصطخرى هو أبو اسحاق ابرهيم بن محمد الفارسى والمعروف بالكرخى فى بعض الأحيان ، وينسب إلى اصطخر وهى مدينة فى فارس ، ويذكر المؤلفون من الفرس بأنها سميت بهذا الاسم لكثرة البحيرات والمنابع التى تحيط بها حيث كانت تقوم فى وادى مرغاب الضيق الذى يسمى الآن وادى « مرو دشت » ، غير بعيد من مدينة برسبوليس القديمة التى كانت عاصمة الأكمينيين فلما اضمحلت برسبوليس بعد غزو الإسكندر الأكبر قامت اصطخر إلى الشمال منها ؛ بل واستخدمت أطلال برسبوليس فى بناء المدينة الجديدة ؛ ولكن اصطخر لم تلعب دوراً بارزاً فى تاريخ الفرس لقيامها فى منطقة بعيدة منعزلة ، ولهذا لا تذكرها الكتب إلا بعد الحين والحين .

وإذا كنا نجهل تاريخ المدينة التى ينسب إليها الإصطخرى ، فنحن بالرجل نفسه أكثر جهلاً . لانعرف متى ولد ، ولا كيف سارت به الحياة حتى لقي وجه ربه ، فهو لم يتحدث عن نفسه ، ولم يتحدث عنه معاصروه ، ولا من ترجم للأعلام من بعده ، وحتى ياقوت الحموى الذى اعتمد عليه وهو يصنف كتابه « معجم البلدان » اغفل ترجمته بل والإشارة إليه فى كلامه عن بلدة اصطخر مكفئياً بتسميته فى مقدمة

المعجم . وهو أمر غريب من ياقوت الذي يحفل كتابه بأسماء من هم أقل نباهة من أبي إسحاق .

وليس من المستغرب ألا نعرف تاريخ ميلاد رجل ولد مغموراً ثم اشتهر فيما بعد ، وخاصة إذا كان مولده لأسرة ليست بذات شأن ، ولكن الغريب هو أن نجعل تاريخ وفاته وقد أصبح من المؤلفين المعروفين ولكننا في هذه الحالة نستطيع أن نجتمع بين القرائن لنصل إلى تاريخ إن لم يكن صحيحاً فعليه مسحة من الصواب على أى حال . ومن هذه القرائن ما يرويه ابن حوقل في كتابه « المسالك والممالك » من أنه التقى بالاصطخرى في بغداد في سنة ٣٤٠ هـ - ٩٥١ م . ومنها ما يذكره الإصطخرى نفسه في إشارة عبارة في الفصل الذى عقده للحديث عن بلاد ما وراء النهر حيث يقول « ورأيت على باب كسن صفيحة من حديد قد كتب عليها كتابة زعم أهلها أنها بالخميرية ... فوقعت فتنة بسمرقند في أيام مقامى بهل ، وأحرق الباب ، وذهبت الكتابة ، وأعاد ذلك الباب أبوالمظفر محمد بن لقمان ابن نصر بن احمد بن أسد كما كان من جديد من غير تلك الكتابة » وقد كان أبوالمظفر هذا عامل سمرقند من قبل عبدالملك بن نوح بن نصر الساعى المتوفى سنة ٣٥٠ هـ - ٩٦٢ م . ومعنى هذا أن الإصطخرى كان لا يزال حياً يرزق في العقد الخامس من القرن الرابع الهجرى وأنه زار في هذه الفترة بغداد وسمرقند ومن ثم فنتسب أن نقول على وجه الإجمال إن وفاته كانت في النصف الثانى من القرن الرابع الهجرى (النصف الثانى من القرن العاشر الميلادى) ولا نستطيع بعد ذلك أن نحدد أى تاريخ !

- ٣ -

والإصطخرى من فئة الجغرافيين الذين يمكن أن ينطبق عليهم نقد المقدسى « فهو لم يدوخ البلدان ولا وطى الأعمال » ولا يحددنا الرجل عن الرحلات التى

قام بها وهو يجمع مادة كتابه ، ولكن ليس من شك فى أنه زار بعض البلدان التى وصفها ونجد فى كتاباته إشارات مقتضبة تدل على ذلك فهو يقول عن مكة : « وليس بمكة ماء جار ، إلا شئء بلغنى بعد خروجى عنها أنه أجرى إليها من عين كان عمل فيها بعض الولاة . فاستم فى أيام المقتدر أمير المؤمنين » ويتحدث عن الحجر التى كانت بها ديار ثمود الذين قال عنهم القرآن الكريم ( وتنحتون من الجبال بيوتاً فارهين ) ويقول : « ورأيتها بيوتاً مثل بيوتنا فى أضعاف الجبال » ويذكر أنه رأى فى مدين البئر التى استقى منها موسى عليه السلام لسائمة شعيب وكانت مغطاة بدبنى عليها بيت .

ومن أمثال هذه الإشارات العابرة ، نستطيع أن نقطع بأن الإصطخرى زار ديار العرب ، وديار مصر ، وأرض الشام ، وأرض الجزيرة ، والعراق ، وما وراء النهر ، ولكننا لم نعرف كم لبث فى كل منها وأى البلاد زارها فى كل إقليم . فاذا ما أضفنا إلى هذه الأقاليم بلاد فارس موطنه الأصيل التى كان يعرفها حق المعرفة كما يدل على ذلك وصفه المفصل لكورها أو مدينها ، وزمومها ، وأحيائها ، وحصونها ، وبيوت نيرانها ، وأنهارها ، وبحارها ، فان للإصطخرى خبرة عملية بسبعة من الأقاليم التى وصفها فى كتابه ، أما الأقاليم الأربعة عشر الأخرى فلا نستطيع أن نتطع برأى فى مدى خبرته بها ولكننا نرجح أنه وصفها معتمداً على العقل أو السماع .

بيد أن الرجل يغفل الإشارة إلى المصادر التى نقل عنها ولا يذكر شيئاً عمن سمع منهم ، وإنما يكتفى بقول بلغنى كذا وكذا ؛ وقد أساء هذا إلى الإصطخرى فيما بعد لـ جعل « دى غويه » يتهمه بأن كتابه ليس سوى نسخة حديثة لمصنف سابق كتبه أبو زيد البلخى ( المتوفى سنة ٣٢٢ هـ - ٩٣٤ م ) وهى تهمة لم يعززها



دى غويه بأى دليل ، ولعل الذى جعله يذهب هذا المذهب أمران :

أولها : أن الإصطخرى أخطأ حينما ذكر فى مقدمة كتابه : « الغرض منه هو تصوير هذه الأقاليم التى لم يذكرها أحد علمته » وكان البلخى قد سبقه إلى ذلك فالحق بكتابه الذى يصف البلاد متنوعة متسمة بحسب المناطق المناخية مجموعة من الخرائط التوضيحية يطلق عليها ك. ميللر K. Miller فى كتابه « الخرائط العربية » Mappal Arabical اسم أطلس الإسلام . وربما يكون الرجل لم يتلع فعلاً على خرائط البلخى ، وكان صادقاً حينما زعم أنه أول من يتخذ الخريطة أساساً لوصف الإقليم ، وهو أمر مستغرب على أى حال من مؤلف كان معاصراً للبلخى ؛ والذى نرجحه هو أن الإصطخرى قد اطلع على خرائط البلخى واعتمد عليها فى وضع خرائطه ، ثم أراد أن يرفع من شأن كتابه فادعى أنه أول من يخرج مؤلفاً فى وصف الأقاليم على هذه الصورة ، وكان الأفضل لو أن الإصطخرى أشار إلى جهود من سبقه ، ثم بين ما أضافه هو إلى هذه الجهود ، وهو قد أضاف بالفعل للأساس الذى اتخذته لتقسيم الأقاليم يختلف تماماً عن الأساس الذى سار عليه أبو زيد .

أما الأمر الآخر الذى دعا دى غويه إلى التشكك فى نسبة الكتاب إلى الإصطخرى فهو أن بعض نسخ الكتاب تحمل عنواناً إضافياً بجانب العنوان الأصلى إذ نرى عليها « المسالك والممالك ( صور الأقاليم ) » وهذا العنوان الإضافى هو اسم كتاب البلخى . ولكن هذا لا يكفى شبهة لكى نشك فى نسبة المسالك والممالك إلى الإصطخرى : فصور الأقاليم عنوان ليس وقفاً على البلخى وحده ، وربما يكون الإصطخرى قد رأى أن كتابه يختلف عن كتب المسالك الأخرى فى أنه يعتمد على الصورة الجغرافية ، وأراد أن يبين ذلك فى العنوان ، فوضع عبارة صور الأقاليم تحت العنوان

الأصلى للكتاب ؛ أو ربما لا يكون الإصطخرى مسئولاً عن شيء من ذلك ، وإنما ترجع تبعة الأمر كله إلى النساخ الذين وجدوا لأبى زيد البلخى شهرة بين رواد علم تقويم البلدان ، فوضعوا عنوان كتابه مضافاً إلى عنوان كتاب الإصطخرى المؤلف المغمور ليروج الكتاب ويستلفت أنظار القراء .

وبجانب هذا كله ، هناك من الأدلة المادية ما يؤكد نسبة الكتاب إلى الإصطخرى فابن حوقل يذكر أنه لقى الإصطخرى فى بغداد ، ونرجح أن ذلك كان فى نحو سنة ٣٤٠ هـ - ٩٥١ م كما سبق أن أشرنا . وأنه عرض عليه كتابه فراجعته هو والخرائط بناء على طلبه ؛ ومعنى هذا أن للإصطخرى كتاباً بالفعل ، وأن ابن حوقل راجع الكتاب وأصلحه ؛ ولا يمكن أن يكون هذا الكتاب نسخة من كتاب البلخى كما يدعى دى غويه فقد كان كتاب البلخى لا يزال مشهوراً ولم يكن قد مضى على وفاة صاحبه سوى ثمانية عشر عاماً ، وما كان الإصطخرى يستعيب أن يكون جريئاً إلى حد أن يعرض على ابن حوقل كتاباً متحلاً ويسأله إصلاحه .

ويؤكد المقدسى وهو من أعلام مدرسة البلخى لرسم الخرائط أنه فى إعداد خرائطه قد بذل غاية جهوده ليمثل عليها بصورة صحيحة أقاليم الدولة بعد أن درس عدداً من الرسوم ، منها رسوم إبراهيم الفارسى ( الإصطخرى ) ويرى أن هذه الرسوم « تدنو من الحقيقة وتستحق أن يعول عليها وإن كان فيها خلط وخطأ فى كثير من المواضع .

وأظن أن فى هذا كله ما يكفى للتدليل على أن الكتاب هو للإصطخرى وليس لأحد سواه .

- ٤ -

والإصطخرى كاتب ذو منهج ، وقد بدأ كتابه يشرح هذا المنهج الذى اختطه لنفسه فيقول : « أما بعد ، فإنى ذكرت فى كتابى هذا أقاليم الأرض على

المالك ؛ وقصدت منها بلاد الإسلام بتفصيل مدنها ،  
وتقسيم ما يعود بالأعمال المجموعة إليها ، ولم أقصد  
الأقاليم السبعة التي عليها قسمة الأرض ، بل جعلت  
كل قطعة أفردتها مفردة مصورة ، تحكى موضع  
ذلك الإقليم ، ثم ذكرت ما يحيط به من الأماكن ،  
وما في أضعافه من المدن والبقاع المشهورة والبحار  
والأنهار ، وما يحتاج إلى معرفته من جوامع ما يشتمل  
عليه ذلك الإقليم ، من غير أن استقصيت ذلك كراهة  
الإطالة . التي تؤدي إلى ملال من قرأه ، ولأن  
الغرض من كتابي هذا هو تصوير هذه الأقاليم التي  
لم يذكرها أحد علمته ، أما ذكر مدنها وجبالها  
وأنهارها وبحارها والمسافات وسائر ما أنا ذاكره فقد  
يوجد في الأخبار ، ولا يتعذر على من أراد تقصى  
شيء من ذلك من أهل كل بلد ، فلذلك تجاوزنا  
في ذكر المسافات والمدن وسائر ما نذكره ؛ فاتخذت  
لجميع الأرض التي يشتمل عليها البحر المحيط الذي  
لا يسلك صورة ، إذا نظر إليها ناظر علم مكان  
كل إقليم مما ذكرناه ، واتصال بعضه ببعض ،  
ومقدار كل إقليم من الأرض ، حتى إذا رأى كل  
إقليم من ذلك مفصلاً علم موقعه من هذه الصورة ،  
ولم تتسع هذه الصورة التي جمعت سائر الأقاليم  
لما يستحقه كل إقليم في صورته ، من مقدار الطول  
والعرض والاستدارة والتربيع والتثليث ، وسائر  
ما يكون عليه أشكال تلك الصورة ، فاكتفيت  
ببيان موقع كل إقليم ليعرف مكانه ، ثم أفردت  
لكل إقليم من بلاد الإسلام صورة على حدة ،  
بينت فيها شكل ذلك الإقليم وما يقع فيه من المدن ،  
وسائر ما يحتاج إلى علمه ...»

ومفهوم «الإقليم الجغرافي» واضح في ذهن  
الإصطخري ، فهو لا يعنى تلك الأقاليم السبعة التي  
اصطلح عليها القدماء ، وليس الإقليم منطقة من  
الأرض تحكمها دولة بعينها ؛ وإنما هو منطقة جغرافية  
ذات مظاهر طبيعية تكسبها شخصية مستقلة متميزة  
ولذلك فهو يميز بين خراسان وما وراء النهر ، مع  
أههما معاً تحت حكم السامانيين ؛ ويجعل كل منهما  
إقليماً قائماً بذاته ، ويعلل بين الحين والحين السبب  
في أنه ضم جزءاً إلى هذا الإقليم أو ذاك ، فيقول  
مثلاً : « وضممنا الخقن إلى ما وراء النهر ، لأنها  
بين نهر وخشاب وجرياب ، وضممنا خراسان إلى  
ما وراء النهر لأن مدينتها وراء النهر ، وهي أقرب  
إلى بخارى منها إلى مدن خراسان ، ويجعل  
الأصطخري كلا من بلاد العرب ، ومصر ، والمغرب ،  
وبحر الروم ، وبحر الخزر أقاليم قائمة بذاتها ، ذلك لأن  
لكل منها ظروفاً طبيعية تميزها عن غيرها والواقع  
أن أى جغرافي يدرس ديار الإسلام في العصر  
الحديث دراسة إقليمية ، لن يختلف مع الإصطخري  
إلا في التفصيلات .

● ولم يكن الإصطخري موسوعياً يضمن كتابه كل  
ما يصل إلى علمه ، وإنما هدف إلى أن يكون كتابه  
جغرافياً بالمعنى الصحيح ، ولذلك يتجاوز عن ذكر  
كثير من الأمور التي تحفل بها كتب الجغرافيا العربية  
« إذ أن ذلك يوجد في الأخبار ، ولا يتعذر على  
من أراد تقصى شيء من ذلك من أهل كل بلد » :

ومع ذلك فإن كتاب الإصطخري لم يخل من أخبار  
ومن أسف أن يكون بعض هذه الأخبار مجرد خرافات  
سمع بها ولعل طرافتها هي التي جعلته يحرص على أن

ومن هذه العبارة نخرج بعدة حقائق منها

● أن الأصطخري حدد نفسه منذ اللحظة الأولى  
بأن كتابه في « الجغرافية الإقليمية » وليس في « الجغرافية

## ١ - مملكة الصين

ويحدها من الشرق والشمال البحر المحيط ومن الجنوب مملكة الإسلام والهند ، ومن الغرب البحر المحيط كذلك هذا إذا أدخلنا فيها يأجوج ومأجوج وما وراءهم إلى البحر في هذه المملكة ومعنى ذلك أرض يأجوج ومأجوج عند الإصطخرى هي جهات شمال أوروبا وشمالها الغربي . ويدخل في مملكة الصين « سائر بلدان الأتراك وبعض التبت ، ومن دان بدين أهل الأوثان منهم » .

## ٢ - مملكة الهند

وتدخل فيها السند وقشمير وطرف من التبت ومن دان بدينهم ويقع في شرقها بحر فارس ( وهو الاسم الذي يطلقه الإصطخرى على المحيط الهندي كله ) وفي غربها وجنوبها بلاد الإسلام وفي شمالها مملكة الصين

## ٣ - مملكة الروم

وشرقها بلاد الإسلام وغربها وجنوبها البحر المحيط ، وشمالها حدود عمل الصين « لأننا ضمنا ما بين الأتراك وبلاد الروم من الصقالبة وسائر الأمم ممن دان بالنصرانية إلى بلاد الروم » والروم الخلف في نظر الإصطخرى تمتد ديارهم من رومية إلى حد الصقالبة : « أما ما ضمنا إليهم من الإفرنجية والجلالقة وغيرهم فإن لسانهم مختلف غير أن الدين والملك واحد .

## ٤ - مملكة الإسلام

ويحدها شرقاً أرض الهند وبحر فارس ؛ وغرباً مملكة الروم وما يتصل بها من الأرض والران والخزر والسرير والروس والبلقان والصقالية ، وشمالاً مملكة الصين وما اتصل بها من بلاد الأتراك وجنوباً بحر فارس وهي بهذا الوضع تحتل مكاناً فريداً في عالم الإصطخرى لأنها تتوسط الدول العظمى جميعاً وتشارك معها في الحدود .

يضمها كتابه ، ففي مصر مثلاً « سمكة إذا أكلها الإنسان رأى منامات هائلة » ، وباليمن « دابة تسمى العداد ، بلغنى أنها تطلب الإنسان فتقع عليه ، فإن أصابت منه ذلك تدود جوف الإنسان حتى ينشق ، وفي سنتروين ( بالأندلس ) « تقع من البحر في وقت من السنة دابة تحتك بحجارة على شط البحر ، فيقع منها وبر في لين الخز لونه لون الذهب لا يغادر منه شيئاً ، وهو عزيز قليل ، فيجمع وتنسج منه ثياب ، ففتلون في اليوم ألواناً » .

● ويحتفل الرجل بالخرية الجغرافية أياً احتفال . ففي عنده أساس الدراسة الجغرافية وهذا ما تقول به جغرافية القرن العشرين ، وهو في هذه الناحية منطقي إلى أبعد الحدود إذ يتخذ للعالم المعروف على عهده خريطة يفتح بها الكتاب ليعرف من يطلع عليها موقع الإقليم الذي يصفه من العالم ، وهذا هو المنهج الجغرافي السليم الذي تتبعه في الوقت الحاضر إلا أن العلاقات الكافية لأي إقليم من أهم الأسس التي تقوم عليها دراسته . ولا يغالى الرجل في أهمية خريطته العامة ، ولذلك نجده يعتذر عن أنها لم تتسع لما يستحقه كل إقليم ، من مقدار الطول والعرض والاستدارة والتربيع والتثليث « ثم يتبع هذه الخريطة للعالم بالخرائط الإقليمية فيفرد لكل إقليم صورة على حدة .

- ٥ -

ويبدأ الإصطخرى كتابه بمقدمة بعنوان « أول الكتاب » يشرح فيها الغرض من كتابه والمنهج الذي اتبعه في تأليفه والأقسام التي يقسم إليها بلاد الإسلام ، ثم يدرس الخريطة السياسية للعالم المعروف له أي « صورة الأرض » ، عامرها والخراب . مقسومة على الممالك ، وهو يرى أن عماد ممالك الأرض أو ما يعبر عنه في مصطلحنا الحديث بالدول العظمى أربعة هي :

مابين بأجوج ومأجوج والبحر المحيط في الشمال ، ومابين برارى السودان والبحر المحيط في الجنوب فقفر خراب ولما كان الإصطخرى حينها يذكر المسافات والابعاد بقيسها بالفراسخ أحياناً وبالمرحل أحياناً أخرى ، فهو يعتذر عن جهله بمسافة هاتين البريتين إلى شط البحر المحيط وذلك لأن سلوكهما غير ممكن لفرط البرد الذى يمنع من العمارة والحياة في الشمال وفرط الحر المانع من العمارة والحياة في الجنوب .

ومن البحر المحيط يتفرع بحران مهمان هما بحر فارس ( المحيط الهندى ) وبحر الروم ( البحر المتوسط ) وهما في ذلك مختلفان عن بحر الخزر ( بحر قزوين ) الذى « لو أخذ السائر على ساحله من الخزر على أرض الديلم وطبرستان وجرجان والمفازة على سياه كوه لرجع إلى مكانه الذى سار منه إذ لا يمنعه مانع إلا نهر يقع فيه » ولأهمية هذه البحار الثلاثة ولوقوعها في أرض الإسلام أو على أطرافها يفرد الإصطخرى لكل منها فصلاً قائماً بذاته .

- ٦ -

ويقسم الإصطخرى بلاد الإسلام إلى عشرين اقليماً يفصل الحديث عن كل واحد منها في فصل مستقل . هذه الاقاليم هي :

١ - ديار العرب وقد بدأ بها الإصطخرى لأن فيها الكعبة ومكة أم القرى ومن ثم فهمى جديرة بأن تكون محور الارتكاز .

٢ - بحر فارس ويأتى ترتيبه بعد جزيرة العرب لأنه يكتنف أكثر ديار العرب .

٣ - ديار المغرب وتشمل الأندلس وأراضى الدول المغربية الثلاث : المغرب والجزائر وتونس ثم ولايتى برقة وطرابلس في المملكة الليبية .

٤ - ديار مصر وتمتد على ساحل بحر القلزم

وقد ورثت مملكه الإسلام دولة أخرى كبيرة هي مملكة ايران شهر التي كانت من أكبر الممالك وأكثرها خيراً فلما جاء الإسلام دخلت في حوزته ثم اتسعت رقعة الدولة الإسلامية بما استولت عليه من الممالك الأخرى فقد أخذت من مملكة الروم الشام ومصر والمغرب والأندلس ، ومن مملكة الهند « ما اتصل بأرض المنصورة والملقان إلى كابل وطرف أعلى طُخارستان » ومن مملكة الصين بلاد ماوراء النهر .

وبالإضافة إلى هذه الدول العظمى الأربع يوجد عدد آخر من الشعوب ولكن الإصطخرى لا يحفل بهم لأن انتظام الممالك في نظره إنما يكون بالديانات والآداب وتقوم العمارة بالسياسة المستقيمة ، وهؤلاء لاحظ لهم من ذلك كله وليس لديهم شيء يجعلهم يستحقون أفراد ممالكهم بالذكر كسائر الممالك .

\* \* \*

وبجانب الخريطة السياسية لا يغفل الإصطخرى الناحية الطبيعية من الجغرافية فالعالم عنده قسبان : جنوبي وشمالى ، والحد الفاصل بينهما هو الخط الممتد من الخليج الذى يأخذ من البحر المحيط بأرض الصين إلى الخليج الذى يأخذ من هذا البحر المحيط بأرض المغرب والأندلس ، أو بعبارة أخرى الخط الذى يمتد من طرف شبه جزيرة كوريا حتى مضيق طارق أى خط عرض ٣٥° شمالاً على وجه التقريب والاقاليم التى تقع في شمال هذا الخط أميل إلى البرودة . وسكانها بيض البشرة وتزداد البشرة بياضاً كلما أوغلنا نحو الشمال أما الاقاليم التى تقع في جنوبه فبلاد حارة ، أهلها سود البشرة ، يزدادون سواداً كلما تباعدوا في الجنوب وهذا التقسيم الذى يقول به الإصطخرى فيه من الصحة الشيء الكثير في حدود العالم الذى كان معروفاً له .

والأرض كلها مستديرة « والبحر المحيط مختلفها كالطوق » وما بين الصين والمغرب معمور كله ، وأما



( البحر الأحمر ) لتشمل أرض البجة في شمال شرق السودان وميناء عيذاب .

٥ - أرض الشام وتمتد من بحر الروم ( البحر المتوسط ) حتى البادية ومن بلاد الروم حتى حد مصر وآخر حدودها مما يلي مصر رفح .

٦ - بحر الروم .

٧ - أرض الجزيرة وتشمل العراق الشمالى فيما بين دجلة والفرات وتدخل فيها مدن وقرى تنسب إلى الجزيرة - وان كانت خارجة عنها - لقربها منها .

٨ - العراق ويمتد إلى الجنوب من تكريت حتى عبادان على ساحل الخليج العربى .

٩ - خوزستان وهى المنطقة السهلية التى تقع فى جنوب غرب ايران ويفصلها عن سائر جهات ايران جبال زاجروس ، وهى تنمى لسهول العراق الجنوبية .

١٠ - بلاد فارس وكان الإصطخري أكثر علما بها من غيرها إذ هى موطنه الأصلى ولهذا نجده يتحدث عنها بتفصيل لا نجده فى حديثه عن الأقاليم الأخرى .

١١ - بلاد كرمان وهى أقصى الجنوب الشرقى من ايران الحالية .

١٢ - بلاد السند وقد جمعها هى وما يجاورها فى إقليم واحد فهى عنده « بلاد السند وشىء من بلاد الهند ومكران وطوران » وتشمل الجزء الأكبر من باكستان العربية الحالية .

١٣ - أرمينية والران وأذربيجان وتمتد فى منطقة جبال القوقاز فيما بين بحر قزوين والبحر الأسود .

١٤ - الجبال وتضم الجزء الغربى من الهضبة الداخلية الوسطى فى ايران .

١٥ - اللدلم وتشمل المناطق الجبلية التى تشرف على سهول بحر قزوين الجنوبية .

١٦ - بحر الخزر وما حوله .

١٧ - مفازة خراسان وهى صحراء شرق إيران .

١٨ - سجستان وتشمل جزءاً من أفغانستان الحالية

١٩ - خراسان وتضم شمال أفغانستان والأطراف الشمالية الشرقية من إيران .

٢٠ - ما وراء النهر وهى أراض نهرى سيحون وجيحون ( سرداريا وأرداريا كما يعرفان الآن ) .

وفى دراسة كل واحد من هذه الأقاليم يعنى الإصطخري عادة بأمور بعينها أهمها :

أ - الخريطة أو الصورة كما يسميها .

ب - العلاقات المكانية للإقليم .

ج - الأقسام الفرعية ذات الأهمية التى ينقسم إليها

د - المظاهر الطبيعية المختلفة .

هـ - الأحوال الاقتصادية للإقليم وما ينتج من غلات .

و - المدن الكبرى وأهميتها .

ز - الطرق وأطوالها .

وربما عنى بين الحين والحين بأمور أخرى أقل أهمية فى نظره كالتقود والمكايل والموازن المستعملة فى إقليم ما ، أو القبائل التى تعيش فى الإقليم ومنازلها ، وربما استطرد أحياناً فذكر بعض النواحي التاريخية وسيّر الرجال .

أ - الخريطة :

أما الخرائط التى فى كتاب الإصطخري فتختلف فى جودتها ودرجة شمولها من إقليم إلى إقليم ؛ فصورة مصر ليس بها من البيانات ما يتناسب مع أهمية الإقليم ومساحته وليس عليها من المظاهر الطبيعية سوى النيل وبحر الروم وبحر القلزم وجبل المقطم وجبل الواحات وليس فيها من أسماء المدن سوى الإسكندرية

ودمياط وتيس والفرما والعريش وقوة والفسطاط والقيوم والأشمونين وأخميم واسوان ؛ بينما نجد خريطة فارس مزدحمة بالأسماء ومع ذلك فالإصطخري يعتذر لأنه لم يصور فيها رستاقياً لانتشار ذلك وكثرته . ولا الجبال لأنه ليس بفارس بلد إلا وبه جبل .

## ب - العلاقات المكانية :

وفي العلاقات المكانية يحاول الرجل بقدر ما تسمح به الظروف أن يعين بدقة حدود الإقليم الذي يصفه ؛ وهو يستخدم أحياناً المظاهر الطبيعية لتعيين الحدود فإذا أعوزه ذلك اعتمد على الأقسام السياسية التي تتأخم الإقليم ؛ وهو في بعض الأحيان يجمع وصف الحدود حتى يعتذر علينا أن نستفيد منها فائدة كاملة ؛ ولكنه في بعض الأحيان يدقق ويفصل . فيعطى صورة في منتهى الوضوح ، ونذكر على سبيل المثال ما كتبه عن حدود سجستان وحدود ديار العرب .

ففي الأول نجده يكتبه بقوله : « فان الذي يحيط بها مفازة بين مكران وأرض السند ، وشيء من عمل المللقان ، ومما يلي المغرب خراسان وشيء من عمل الهند ، ومما يلي الشمال أرض الهند ، ومما يلي الجنوب المفازة التي بين سجستان وفارس وكرمان » .

هذا الوصف الموجز يختلف عما ذكره في وصف حدود ديار العرب فهي « يحيط بها بحر فارس من عبادان ، فيمتد على البحرين حتى ينتهي إلى عمان ، ثم يعطف على سواحل مهرة وحضرموت وعدن ، حتى ينتهي على سواحل اليمن إلى جدة ، ثم يمتد على الجار ومدین حتى ينتهي إلى أيلة ، و ثم قد انتهى حينئذ حد ديار العرب على هذا البحر ، وهذا المكان من البحر لسان يعرف ببحر القلزم ، ينتهي إلى تاران إلى القلزم فينقطع ، فهذا هو شرقي بلاد العرب وجنوبها وشيء من غربها ، ثم يمتد إليها من أيلة إلى مدينة قوم لوط

والبحيرة المنتنة ( البحر الميت ) إلى الشراة والبلقاء وهي من عمل فلسطين ، واذرعات وحوران والغوطة ونواحي بعلبك وذلك من عمل دمشق ، وتدمر وسلمية وهما من عمل حمص ، ثم الخناصره وبالس وهما من عمل قنسرین ، وقد انتهينا إلى الفرات ، ثم يمتد الفرات على ديار العرب حتى ينتهي إلى الرقة وقرقيسيا والرحبة والدالية وعانة والحديثة وهيث والأنبار إلى الكوفة ومستفرغ مياه الفرات إلى البطائح ، ثم تمتد ديار العرب على نواحي الكوفة والحيرة على الخورنق وعلى سواد الكوفة إلى حد واسط ، فتصاقب ما قارب دجلة عند واسط مقدار مرحلة ، ثم تمتد على سواد البصرة وبطائحها حتى تنتهي إلى عبادان ، فهذا الذي يحيط بديار العرب ، فما كان من عبادان إلى أيلة فإنه بحر فارس ويشتمل على نحو ثلاثة أرباع ديار العرب ، وهو الحد الشرقي والجنوبي وبعض الغربي ، وما بقى من الحد الغربي من أيلة إلى بالس فنن الشام ، وما كان من بالس إلى عبادان فهو الحد الشمالي » .

والحق أن هذا التحديد لشبه جزيرة العرب تحديد دقيق يسير مع المظاهرات الطبيعية ، ويكاد يشبه إلى حد كبير ما يجمع عليه الجغرافيون المحدثون .

## > - الأقاليم الفرعية

وكثيراً ما يرى الإصطخري أن الإقليم الواحد تتنوع أجزاءه داخل الإطار العام فيقسمه إلى أقسام ثانوية يتحدث عن خصائص كل منها ؛ فالديلم تضم أقاليم الروبنج وجبال فادوسبان وقارن ، وقزوين ، وقوس ، وطبرستان ، وجرجان ، وديار المغرب نصفان : شرقي وغربي ؛ أما الشرقي فهو برقة وإفريقية وتاهرت وطنجة والسوس وزويلة وما في أضعاف هذه الأقاليم وأما الغربي فهو الأندلس ؛ وبمثل هذه الطريقة يعالج الإصطخري أقاليمه العشرين .

## د - المظاهر الطبيعية

ويعنى الأصبخري بالمظاهر الطبيعية وحسبنا أن نتذكر أنه أفرد لكل من البحر المتوسط وبحر قزوين فصلاً خاصاً ، يتناول فيه وصف البحر وحدوده وأبعاده والجزر الموجودة فيه والثغور القائمة على سواحله وهو عندما يصف إقليمياً يتكلم عن مظاهر السطح المختلفة ويهتم اهتماماً خاصاً بالأهبار ومنابعها ومجاريها ومصباتها في البحر ، فخوزستان مثلاً « في مستوى وارض سهلة ومياه جارية ، فن أكبرها نهر تَستَر وهو النهر الذى بنى عليه سابور الملك شاذروان باب تستر ، حتى ارتفع ماؤه إلى أرض المدينة ، لأن تستر على مكان مرتفع من الأرض ، فيجرى هذا النهر من وراء عسكر لكرم على الأهواز حتى ينتهى على نهر السَدره إلى حصن مهدي ويقع في البحر ، ويجرى من ناحية تستر نهر المَسْرُفان... وآخرها بالاهواز فلا يتجاوزها ... وليس بجميع خوزستان جبال ولا رمال إلا شيء يسير يتاخم نواحي تستر وجنديسابور وأصبهان ، والباقي من خوزستان كأنه أرض العراق ؛ وأما هواؤها وماؤها وتربتها وصحة أهلها ، فان مياهها طيبة عذبة جارية ولا أعرف بجميع خوزستان بلداً ماؤه من البئر لكثرة المياه الجارية بها ؛ وأما ترابها فان ما بعد عن دجلة إلى ناحية الشمال أبيض وأصح ، وما كان إلى دجلة أقرب فهو من جنس أرض البصرة في التسيخ ... وليس بخوزستان موضع يجمد فيه الماء أو يقع فيه الثلج

## هـ - الأحوال الاقتصادية

وبعد أن يصف الإصبخري مظاهر السطح والأحوال المناخية في الإقليم يأخذ في الحديث عن النواحي الاقتصادية في بعض الأحيان ؛ وحديثه عنها مقتضب دائماً يكتفى فيه بذكر الغلات التي ينتجها الإقليم دون أى ترتيب ، وربما تعرض لبعض الصناعات

أو تكلم عن العملة والموازين والمكاييل المستعملة في الإقليم : ولا تظفر منه اقتصاديات مصر مثلاً إلا بكلمات معدودات هي أن « بها نخيل وثمار كثيرة ؛ وزروعهم على مياه النيل ، تمتد فتعم المزارع من حد أسوان إلى حد الاسكندرية وسائر الريف ؛ فيقيم الماء من عند ابتداء الماء إلى الحريف ثم ينصرف فيزرع ثم لا يستقى بعد ذلك ؛ وأهل السند « ليس لهم عنب ولا تفاح ولا كمثرى ولا جوز ، ولم يقصب سكر ، وبأرضهم ثمرة على قد التفاح تسمى الليمونة ، حامضة شديدة الحموضة ؛ رخيصة ولم فاكهة تشبه الخوخ يسمونها الأنبج (هي المانجو) تقارب طعم الخوخ ، وأسعارهم رخيصة ، وتقودهم القاهريات - كل درهم نحو خمسة دراهم ... ويتعاملون بالدنانير أيضاً » . أما بلاد ما وراء النهر « فن أصعب أقاليم الإسلام وأزهرها وأكثرها خيراً ، ... وليس شيء لا بد منه للناس إلا وعندهم منه ما يقيم أودهم ويفضل عنهم لغيرهم .». وأما الدواب ففيها من النتائج ما فيه كفاية لهم مع كثرة ارتباطهم بها ... وبيلادهم من معادن الحديد ما يفضل عن حاجتهم في الأسلحة والأدوات ، وبها معدن الفضة والذهب والزئبق الذى لا يقاربه في الغزارة والكثرة معدن في سائر بلدان الإسلام إلا بتجهير في الفضة « والفواكه من الكثرة « حتى يرهاها لكثرتها دوابهم » وتصدر بلاد ما وراء النهر الزعفران الذى « ينتقل إلى الآفاق » والأوبار « من السمور والسنجاب والثعالب وغيرها مما يحمل إلى أقصى الغرب » . وهكذا نرى أن الإصبخري ليس له منهج خاص في حديثه عن الحالة الاقتصادية وإنما هو يذكر ما يرد على الخاطر دون أى ترتيب .

## و - المدن الهامة .

وأكثر ما يعنى به الإصبخري في كتابه هو المدن التي يستغرق الحديث عنها جزءاً كبيراً من الكتاب ، وهو عادة يذكر المدينة وموقعها ومبانيها وما قد يكون

بها من الآثار الهامة . فديار مصر مثلاً « مدينتها العظمى تسمى الفسطاط ، وهي على النيل في شرقيه شمالي النيل ، وذلك أن النيل يجرى مؤزباً بين الشرق والجنوب ، والبلد كله على جانب واحد ، إلا أن في عدوة النيل أبنية قليلة تعرف بالجزيرة ( هي جزيرة الروضة الحالية ) وهي جزيرة يعبر من الفسطاط إليها على جسر من السفن ، ويعبر من هذه الجزيرة إلى الجانب الآخر على جسر آخر ، إلى أبنية ومساكن على الشط الآخر يقال لها الجزيرة ، والفسطاط مدينة كبيرة نحو الثلث من بغداد ... ومعظم بنائها بالطوب طبقات ... وربما بلغت طبقات الدار الواحدة ثمانى طبقات ... وبها مسجدان للجمعة بنى أحدهما عمرو بن العاص في وسط الأسواق ، والآخر بأعلى الموقف بناه أحمد بن طولون ، وخارج مصر أبنية بناها أحمد بن طولون تكون زيادة على ميل ، كان يسكنها جنده تسمى القطنع . أما اصطخر مسقط رأسه « فهى مدينة وسطية وسعتها مقدار ميل ، وهى من أقدم مدن فارس وأشهرها ، وبها كان مسكن ملوك فارس حتى حول أردشير الملك إلى جور ... وكان في قديم الأيام على اصطخر سور قد تهدم ، وبنائهم من الطين والحجارة والجص على قدر يسار البانى ، وقنطرة خراسان خارج المدينة على بابها مما يلي خراسان ، إلا أن وراء القنطرة أبنية ومساكن ليست بقديمة » .

### ز - الطرق .

ولا يعدل اهتمام الإصطخرى بالمدن إلا اهتمامه بالطرق وأطوالها ، والواقع أنه وفي هذه الناحية حقها من الدراسة فما تناول إقليمياً إلا وتحدث عن الطرق التي تربط بين أجزائه المختلفة وأطوال هذه الطرق وفي بعض الأحيان لا يكتفى بذكر المسافات وإنما يصف الطرق نفسها والصعاب التي تحيط ببعضها فتجعلها طرقاً غير مسلوكة ، فطريق عمان البرى إلى مكة « طريق

يصعب سلوكه في البرية ، الكثرة القفار بها وقلة السكان ، وإنما طريقهم في البحر إلى جدة » والواقع أن صحارى الربع الخالى أو رملة يبرين كما كانت تسميها العرب تعزل منطقة عمان عن منطقة الجزيرة العربية لجسافها وصعوبة اجتيازها ، ولذلك كان سكان عمان وما زالوا يحجون إلى مكة بطريق البحر ، « فان سلكوا على السواحل من مهرة وحضرموت إلى عدن - أو إلى طريق عدن - بعد عليهم ، وقل ما يسلكونه ، والطريق بين عمان والبحرين طريق يصعب سلوكه وذلك « لتمايع العرب فيما بينهم بها » . وبعد أن يفرغ الإصطخرى من ذكر طرق الجزيرة العربية يعتذر عن عدم ذكر الطرق الفرعية أو ما نسميه الآن بالطرق الداخلية لأن مثل هذه الطرق لا يحتاج إليها إلا أبناء البلاد ، وهم على دراية بها ، فلا حاجة به إذن إلى ذكرها ، ويكفى أن نهم بالطرق الخارجية التي تربط بين سائر أجزاء الوطن الإسلامى ، « فهذه جوامع المسافات التي يحتاج إلى علمها ، فأما ما بين ديار العرب لقبائلها من المسافات فقل ما تقع الحاجة لغير أهل البادية إلى معرفتها » .

ولو أن الإصطخرى سار على هذه الطريقة في كل ما كتبه عن الطرق لزادت القيمة العلمية لكتابه ، ولكنه مع الأسف يكتفى في معظم الأحوال بسرد المسافات فلا يذكر عن طرق دمشق مثلاً إلا أن « منها إلى بعلبك يومان ، وإلى اطرابلس يومان ، وإلى بيروت يومان ، وإلى صيدا يومان ، وإلى اذرعات ٤ أيام ، وإلى أقصى الغوطة يوم » .

وليس للرجل وحدة خاصة لقياس المسافات فهى أحياناً بالأيام كما نرى في حديثه عن دمشق وهى تارة بالفراسخ أو المراحل بل قد يتحدث عن طرق المدينة الواحدة فيستخدم هذه المقاييس كلها في الحديث عنها . ولعل السبب في هذا هو تنوع المصادر التي كان الإصطخرى ينقل عنها .



ومع كل ما لكتاب « المسالك والممالك » من ميزات فإنه لم يلق من الشهرة والذيع مالم يقته كتب أخرى مماثلة ولعل السبب في ذلك أن معظم الناس قد اعتادوا أن ينظروا إلى اسم المؤلف قبل أن يهتموا بمضمون الكتاب ولم يكن الإصطخري قد أوتي حظاً من الشهرة وذيوع الاسم ؛ بل حتى الذين أخذوا منه تعمدوا أن يغفلوا ذكره كما فعل ياقوت ، أو أن يقللوا من شأن كتابه كما فعل ابن حوقل ، ولذلك لم يجد النساخ في نشر الكتاب ما يضمن لهم الربح فانصرفوا عن الاهتمام به ، فلم يصل إلى أيدينا من مخطوطاته سوى نسخ معدودات وكان ج . هـ . مولر J. H. Moeller أول من عنى بالكتاب في العصر الحديث فنشره مختصراً في سنة ١٨٣٠ م عن نسخة كتبت في سنة ٦٩٠ هـ أي بعد وفاة الإصطخري بنحو ثلاثة قرون ونصف وزوده بمقدمة باللغة اللاتينية ، ثم جاء المستشرق المعروف دى غويه

في سنة ١٨٧٠ م فنشر الكتاب باعتباره المجلد الأول من المكتبة الجغرافية العربية التي عني بنشرها ، وقد اعتمد دى غويه في نشره الكتاب على خمس مخطوطات ولم يزوده بمقدمة عن سيرة الإصطخري كما فعل مع مؤلفي المجلدات الأخرى .

ومنذ عامين أعادت وزارة الثقافة نشر الكتاب في السلسلة التي تصدرها بعنوان « تراثنا » وعهدت بتحقيقه إلى الدكتور محمد جابر عبدالعال الحيني وبمراجعتة إلى العلامة المرحوم الأستاذ محمد شفيق غربال ، وقد اعتمد الدكتور الحيني في تحقيق الكتاب على دى غويه وعلى مخطوطة ناقصة كانت في حوزة المرحوم على باشا مبارك ثم أهديت لدار الكتب المصرية وهي محفوظة بها برقم ١٩٩ جغرافية ، كما اعتمد أيضاً على مصورتين مخطوطتين محفوظتين بدار الكتب تحت رقم ٢٥٦، ٢٥٧ جغرافية ، وبذلك جاءت طبعة وزارة الثقافة أوفى وأتم ولكنها في حاجة ماسة إلى الشروح والتعليقات .



# الحكايات للافونتين

بقلم الدكتور على درويش

مدرس الأدب الفرنسي بجامعة عين شمس

## حياة لافونتين وشخصيته

حقاً إن تاريخ الأدب يكتب ببطء ! بالأمس قال معاصرو لافونتين عنه - ضمن ما قالوا - انه « ساذج » ... واليوم - وقد انقضى على وفاته قرابة ثلاثة قرون - يحىء أساتذة النقد فيقطعون بأن طبيعته لا تزال لغزاً لم يُحل بعد: يقول رينيه بريه René Bray إن الغموض لا يزال يكتنف حياة لافونتين وتاريخ إنتاجه ويقول انطوان آدم Antoine Adam إنه لمن الصعب أن يُسبر غور هذا الرجل ... وفي الماضي كان الناس يعتقدون أن حكايات لافونتين موجهة إلى الأطفال ، ولكن سانت بييف Sainte-Beuve يقول في القرن التاسع عشر: « إن لافونتين الذي يُقدّم إلى الأطفال لا يمكن أبداً للقارئ أن يتذوقه جيداً إلا بعد سن الأربعين » ... من هو إذن هذا الرجل الذي صارت حياته كالأسطورة ، هذا الشاعر الفريد الذي لا يشبه شاعراً آخر على الإطلاق ؟ ماكنه فنه الذي أخفق في تقليده عشرات من الكُتاب في حياته وبعد مماته ؟ سنرى .

وُلد لافونتين عام ١٦٢١ في شاتوتيرى Chateau-

Thierry (مقاطعة شميانيا ) ، التي كان أبوه مشرفاً على « مياهاها وغاباتها » . وتلقى في البداية دراسة دينية دفعه إليها - بما كان يعيره إياه من كتب - قس سواسون Soissons الذي لم يلبث هو نفسه أن نصحه بالعدول عنها حين لمس عدم تجاوبها مع استعداده . وتقول رواية أخرى إن أساتذته من رجال الدين هم الذين طردوه لسوء سلوكه ! كان في الواحدة والعشرين من عمره . ثم ذهب إلى Reims لتابعة تعليمه ؛ ولكنه لم يفعل أكثر من التقائه ببعض المثقفين أمثال موكروا Maucroix- الذي حضه على دراسة القدامى وبعض المحدثين ... فأولع بافلاطون ، وحفظ عن ظهر قلب أشعار مارو Marot وماليرب Malherbe وراكان Racan .

وفي السادسة والعشرين من عمره أراد أبوه أن يكفل له حياة جادة مستقرة ، فنزل له عن وظيفته ، وزوجه من فتاة عمرها أربع عشرة سنة : أما الوظيفة فوجدتها - إلى حين - مواتية لنزوعه إلى الكسل والتجوال في الغابات ... وأما الزوجة فلم يجد فيها ما يبتغي من المفاتن والمزايا ... كتب إليها بعد ستة أعوام يقول : « إنك لا تلعبين ولا تعملين ولا تهتمين

بشئون بيتك ، وكل ما تشغلين به ما يتبقى لك من وقت بعد مقابلة صديقاتك هو قراءة القصص المسلية ! سيأتي الوقت الذي سيمم فيه على نفسه والذي سيئسبه فيه شروده أن له زوجة وابنا يافعا !

وكاد القدر أن يقضى عليه بأن يظل شاعراً مغموراً من شعراء الريف لولا أن قبض له الله أحد أقرابه ، هو المستشار جانار Jannart الذي صحبه إلى باريس حيث قدمه إلى مراقب عام المالية فوكيه Fouquet وكان أخطر شخصية في الدولة بعد الملك . وأعجب به فوكيه فنحاه إعانة دائمة بشرط أن يكتب قصيدة كل شهر . وفي بذخ قصر هذا الرجل الخطير ، وفي ترف قصر دوقة بيون duchesse de Bouillon التي اجتذبت نحوها وأحاطته برعايتها هي الأخرى أذبت قريحته ... وهام لافونتين بباريس ، ولم يكن يغادرها إلى مقر وظيفته في منطقة شامبانيا إلا في فترات متباعدة يصرف شؤون الوظيفة في غير اكتراث ، ويبيع الجزء تلو الجزء مما خلفه له أبوه من ملكيات ... سيأتي اليوم الذي يفقد فيه كل ما ورث ويصبح مفلساً كل الإفلاس ! لن ينقذه من الهاوية إلا المدام دي لاسيلير Madame de la Sablière التي ستؤويه خلال الفترة الأخيرة في حياتها ، أي عشرين عاماً !

ويروى عن لافونتين أنه لم يكن يظن إلى أنه رُزق موهبة الشعر إلا ذات يوم حين قرأ عليه أحد الضباط في Chateau-Thierry قصيدة للمالرب Malherbe عن إحدى محاولات اغتيال الملك هنري الرابع . هنا شعر برغبة ملحة في قرض الشعر ، وبدأ يكتب منه قطعاً كانت رديئة كلها ... على أن الشيء المسلم به هو أن نبوغه لم يظهر إلا في سن الأربعين .. كيف ؟ في عام ١٦٦١ غضب لويس الرابع عشر على فوكيه ، فأمر بسجنه ، وإذا بصداقة لافونتين وعرفانه يُطلقان لسانه بأول أشعار تلوح فيها ملامح العبقرية : كتب قصيدة طويلة عنوانها "L'Élégie aux Nymphes"

"de Vaux" ، هي التماس بالغ التأثير موجه إلى الملك المستبد ... فالحق أن لافونتين كان مشبعاً بروح تلك الصداقة النادرة التي لم تُكتب من وحيها صفحات كثيرة ، والتي لم يعبر عنها في الأدب الفرنسي بعمق يستأثر بالنفوس سوى مونتي Montaigne . وجزع لافونتين لما لحق صديقه فوكيه من عنت الملك الطاغية ، ومرض ، ثم رحل إلى ليموزان Limousin . وفي رحلته كان يكتب ما يشبه المذكرات ويوجهه شعراً ونثراً إلى زوجته ، مذكرات تنطق بالألم والحسرة من أجل صديقه المنكوب .. وتوقف في طريقه في أمبواز Amboise ، فبحث عن مبنى سجنها الذي زُج فيه بفوكيه ، وجمد أمام بابه ، ولم « يبرح مكانه حتى أدركه الليل » ! لقد كانت الصداقة شيئاً حيويّاً في حياة لافونتين : ملكت عليه نفسه ، وألهمته في كثير من أشعاره ، وهي تصلح لأن تكون موضوعاً لرسالة قيمة يتناول فيها الباحث - بالضرورة - علاقة لافونتين بمولير وراسين وبوالو وشابل Chapelle وموكروا Maucroix ، فضلاً عن فوكيه .

وشخصية لافونتين تسترعى الانتباه حقاً ، وهي بدورها تكون مادة خصبة لدراسة سيكولوجية شائقة .  
لندعه أولاً يتكلم :

إني أحب اللعب والحب والكتب والموت .  
والمدينة والقرية ، وبكلمة واحدة كل شيء .  
ولا شيء قط يعجز عن امتاعي أيما امتاع .  
حتى ولا تلك اللذة الكئيبة التي يحسها قلب مبتئس .  
وينادي اللذة فيقول :  
أيها اللذة ! أيها اللذة ! يا من كنت فيما مضى  
مسيطرة

على أجمل عقل في اليونان ،  
لا تستخفي بي ، تعالي واسكني لدى ،  
انك لن تكوني عندي بلا عمل .

أخرى : كانا يقويان ضعف إرادته . إن صح التعبير .. هذا الرجل الذى أسدى النصح بسخاء إلى الآخرين ، وقدم إليهم فلسفة عملية فى الحياة . كان عاجزاً عن توجيه حياته والعناية بشئونه الخاصة . من هنا كان فى حاجة مستمرة إلى من يأخذ بيده ويسهر على أموره : تكنته قد تكون دوقة بويون duchesse de Bouillon ، وقد تكون مدام دى لاسبليير Mme de La Sablière ، وقد تكون مدام ديرقار Madame d'Hervart التى عاش فى كنفها أواخر أيام حياته . كان كل ما يشغله ويستهو به هو التأمل — كما قلت — فى هذه الدنيا بما فيها ومن فيها ، ولقد كان يؤمن بوجود إله منظم لها هو مصدر الصواب ... كان حساساً إلى أقصى حدود الحساسية أمام سحر الطبيعة ، لئنصت إليه مرة أخرى وهو يذكر طرفاً مما يحبه فى الحياة :

أن أهيـم فى حديقة ، وأن أتوه فى غابة  
أن أنام على الزهور ، وأن استنشق عيبرها  
أن أصغى — وأنا سارح الخيال — إلى خرير عين

من العيون

أو إلى جدول يتدفق ماؤه على الحصى .  
أحب لافونتين كل هذا وغيره ؛ ومن المؤكد أنه أحب كذلك جلسات الأكاديمية الفرنسية التى كان يذهب إليها « ليرفه عن نفسه ! » .. كيف وفق فى الظفر يعضويتها ؟ لقد أحرر انتخابه وكاد يمنعه نهائياً كره لويس الرابع عشر له .. هذا الرجل المستبد كان لا يتذوق النوع الأدبى الذى برع فيه لافونتين . وفى عام ١٦٨٣ تنافس الشاعر وصديقه الناقد ( بوالو ) على كرسى شاعر بالأكاديمية . ودار فى الجلسة نقاش طويل وعنيف طرفاه الأعضاء الموالون للقصر من ناحية ، وكانوا يؤيدون مؤرخ الملك ... ورجال الأدب من ناحية أخرى ولا سيما هؤلاء الذين لم يسلموا من قلم بوالو ولسانه ، وكان

وكيفما كان سعيه وراء اللذات ، فمن المؤكد أن حقيقة الأمر قد تأثرت بفعل الأساطير التى نُسجت حول سمعة هذا الرجل « الطيب » . وهناك شئ آخر لا تُعرف الحقيقة عنه بدقة قاطعة ، هو حديثه ! أكان مملاً ؟ أكان طليئاً ؟ الآراء فى ذلك متناقضة : كتب فولتير إلى فوفنارج Vauvenargues : « إن طبيعة هذا الرجل الساذج من البساطة بحيث كان حديثه لا يعلو على الحيوانات التى كان يمنحها الكلام . إن النحلة رائعة ، ولكن حين تكون فى خليتها ، فإن غادرتها لم تصبح أكثر من ذبابة ! .. » بينما يرى « سانت بيث » أن صاحب الحكايات كان محدثاً لطيفاً فى الأوقات التى لم يكن فيها مغرقاً فى التفكير والشروء . ويقول لويس راسين إن من الموضوعات التى كانت « توقظ » لافونتين وتثير تحمسه أفلاطون ... ويضيف فيرجيه Vergier إلى أفلاطون السلام والحرب ، النبذ والنساء ! .. ولكن أى فئة من النساء ؟ — هؤلاء اللاتى لا يقتضى الوصول إليهن بذل جهد طويل !

ومشكلة الجهد الطويل تستتبع حتماً الكلام عن مجموعة أخرى من عناصر شخصية لافونتين . كان كسولاً ، ميالاً إلى الإفراط فى النوم ؛ ألم يسم نفسه « ابن الكسل والنعاس » ؟ لقد وصف بافيون Pavillon إحدى جلسات الأكاديمية — وكان لافونتين عضواً فيها — ولم يفته أن يصور هذا الشاعر وهو غارق فى سبات عميق ! .. طبيعة هذا الرجل كانت تنزع إلى العزلة والهدوء ، إلى الملاحظة والتأمل : تأمل الغابات والمراعى والحقول وما تحتويها من زهور وعيون وحيوانات ، تأمل الحياة الساكنة الآمنة البعيدة عن هياج الناس ... وفى عزلة كان يشعر دائماً بالاكئاب ، ذلك لأنه كان يظن أنه سيء الحظ ، وأن الاخفاق يلاحقه فى كل عمل يقوم به ! وشعوره هذا من ناحية ، وكسله من ناحية



التي تكلدست وملأت اثني عشر كتاباً نشرها في ثلاثة  
دواوين سنتناولها في الصفحات التالية بالبحث  
والتحليل .

وشهادة لافونتين عن نفسه خير ما يتال عن عدم  
استقراره هذا ، ومحاولته الإبداع في شتى أنواع الأدب ؛  
لندعه يعترف :

لإني فراشة الشعر ، أشبه النحل

وإني لشيء خفيف أطيء إلى كل موضوع

كتب - إرضاء لدوقة بويون واستجابة لرغبتها -  
مجموعة كبيرة من الأقصيص بالشعر (Les Contes)  
وهو إنتاج منحرف ينم عن مزاجه العايب وعن  
ايقورتيه ، ويزخر بالتفاصيل التي قد تهدر كرامة  
القارىء أو تخدش حياته .. شيء عجيب : لقد  
أصابته هذه الأقصيص نجاحاً كبيراً ! .. وكتب عدداً  
من الكوميديات أهمها « الأغا » (L'Eunuque) التي  
قلد فيها الشاعر اللاتيني تيرنس Térence ولكن هذا  
الجزء من إنتاجه لا يكاد يذكره أحد - والى مأساة لم  
يتمها هي صوت أخيلوس La mort d'Achille .  
وكتب رواية مطولة بعض فقراتها بالشعر أطلق عليها  
« مغامرات بيسييه (Les aventures de Psyché)  
(بيسييه - في الأساطير اليونانية - فتاة رائعة الجمال أحبا  
الحب وانتهى الأمر بأقترانهما ! ) ولعل من أهم أصدق  
إنتاجه الثانوى تلك القصيدة الطويلة التي قالها دفاعاً عن  
فوكيه محاولاً فيها انتزاع عفولويس الرابع عشر عن صديقه.  
هذه القصيدة هي Elégie aux Nymphes de Vaux التي  
أشرت إليها . تضاف إلى كل هذا رسائله الشعرية ،  
وكان أهم ما وجه منها إلى هوييه Huet وإلى مدام  
دى لاسبليير ... الشيء الذي ينبغي ذكره هو أن  
الإنتاج الوحيد الذي كان يتناسب مع عبقرية  
لافونتين هو « حكاياته » التي صاغها على ألسنة  
الحيوانات .

هؤلاء يدعمون لافونتين . وأسفر التصويت عن فوز  
هذا الأخير ، ولكن لويس استعمل حقه في رفض  
اعتماد نتيجة الانتخاب .. ولم ينتص عام حتى شجر  
كرسى آخر بالأكاديمية ، فانتخب له بوالو ؛ هنا  
رضى الملك وقال للمدوني الأكاديمية : « إن اختياركم  
ديبرييه Despréaux (بوالو) يسرنى كثيراً ، وسوف  
يتقبله الناس جميعاً بارتياح ، وانتم تستطيعون الآن  
أن تستقبلوا السيد لافونتين .. لقد وعد بأن يكون  
عاقلاً » !

إن لافونتين الآن في الثانية والستين ، ولا يبقى له  
من عمره سوى اثني عشر عاماً ... وفي نفس السنة مخلو  
فجأة قلب مدام دى لاسبليير إثر خيانة صديقها الماركيز  
دولافار Le Marquis de la Fare فنزهد في الدنيا ،  
وتحاول التقرب إلى الله بالتعبد والتوفر على عمل الخير ؛  
كان سلوكها بمثابة قدوة لمخظيها ! ولكنه لم يقتد ،  
فاذا بموتها - بعد عشرين سنين - يفاجئه موجهاً إليه  
إنذاراً أخيراً ! ... هنا ناب إلى رشده ، وبدأ يغير  
طريقة حياته ، ويمنحها شيئاً هو أكثر من الاعتدال  
فقد أخضع نفسه لتقشف شديد ... وقبل موته بشهرين  
كتب إلى صديقه القديم فرانسوا موكروا Maucroix  
يقول : « آه يا عزيزى ! إن الموت ليس أمراً ذا بال ،  
ولكن هل تفكر في اننى سأمثل أمام الله ؟ إنك تعرف  
أى حياة عشتها ... » وحين توفي في عام ١٦٩٥ عن  
أربعة وسبعين عاماً لوحظ على جثته مسوح ... لقد  
كان قد لبسه ليتمتع به جسده ، وليكفر به عن بعض  
ما اقترف في حياته من آثام !

## أعمال لافونتين الأدبية

لم يكن لافونتين يعرف أين توجد عبقريته ، فلم  
يستقر في نوع من الأنواع الأدبية ، وإنما كان ، دائم  
التجوال بينها جميعاً ، وإن كان - مع ذلك - كثير  
التردد على « الحكايات » أو « الخرافات » Les Fables

الميلاد . وكثير من المؤرخين أمثال هيرودوت ، و 'Elien' ، وديودور الصقلي ، والكتّاب الأخلاقيين أمثال بلوتارك Plutarque رصّعوا كتاباتهم بالحكايات التي تجرى على ألسنة الحيوانات . وبلغ بحب الإغريق لهذه الحكايات واهتمامهم بها أنهم كانوا يرتبونها في فئات تبعاً لمصادرها أو الطابع الغالب عليها ، فقالوا : « حكايات قبرصية » و « حكايات لاذعة » مثلاً ، إلا أن الأمر انتهى باندماج هذه الفئات جميعاً وباتخاذها اسم « حكايات ايزوب » (Esopé) . وتاريخ الأدب لا يكاد يعرف شيئاً عن ايزوب هذا ، وإن كان من المحتمل أنه عاش في القرن السادس قبل الميلاد ... ولكن ترى هل أَلْف فعلاً الحكايات المنسوبة إليه ؟ أما الأساطير فتؤكد ، وأما التاريخ فيشكك لافتقاره إلى الأدلة على أن الشيء الذي لا محتمل الشك هو أن التراث الإغريقي نسب إليه كثيراً من الحكايات الخلقية ، وأن الأطفال كانوا يحفظونها عن ظهر قلب ، وأنه بلغ من حب سقراط لها أنه - كما قيل عنه - كرس أواخر أيامه في السجن لوضع بعضها في قالب شعري . وإذا كان نقل هذه الحكايات لم يصعب بتعديل كبير في جوهرها ، فقد اختلفت الأساليب التي كُتبت بها . وأحسن صياغة لها تُنسب إلى Babrios الذي يسميه لافونتين Gabrias ، والذي يرجّح أنه عاش في سوريا في أواخر القرن الثاني الميلادي . وإذا كانت مجموعة الحكايات الإيزوبية لم تكتشف إلا في عام ١٨٤٣ في خزائن دير يقع في جبل Athos ، فمن المؤكد إذن أن لافونتين لم يطلع عليها باللغة اليونانية ، وإنما عن طريق الترجمات التي ترجع إلى الناقلين اللاتينيين والبيزنطيين والعرب ، إذ الشيء الجدير بالذكر هو أن هذه الحكايات صادفت اهتماماً بالغاً في عصر النهضة .

وإذا كانت الحكايات الهندية أغنى وأخصب من الحكايات اليونانية ، فإن هذه الأخيرة كانت أسهل

لقد عرفت معظم الشعوب في طفولتها الأفاصيص التي تُسرّد على ألسنة الحيوان ، ومن أشهر هذه الشعوب الهنود والإغريق ؛ والحكايات الهندية والإغريقية تكوّن المصدرين الأساسيين لخرافات لافونتين : أولاً ، المصدر الهندي ؛ وتوجد هذه الحكايات في روايات سنسكريتية متعددة ترجع إلى القرن العاشر قبل الميلاد . وقد تُرجمت إلى اللغة الفارسية في القرن السادس الميلادي بعنوان « كليلة ودمنة » . وبعد ذلك بقرنين نُقلت من اللغة الفارسية إلى اللغة العربية ، ثم ترجمت من العربية إلى العبرية . وفي القرن الثالث عشر ترجمت من العربية إلى اللاتينية ، وبعد ذلك بثلاثة قرون بدأت كتب الحكايات المستوحاة من المصدر الهندي (من الترجمة اللاتينية) تظهر في لغات أوروبية متعددة من بينها الفرنسية . وقد قرأ لافونتين - من هذه الكتب - كتاب جبريل كوتيه Gabriel Cottier (أحاديث الحيوانات) الذي نشر في عام ١٥٦٦ ، وكتاب پير لاريفي Pierre Larivey (وعنوانه كتاب الفلسفة الخرافية) الذي ظهر في عام ١٥٧٩ .. وفي عام ١٦٤٤ ظهرت في فرنسا للمرة الأولى طبعة من « كليلة ودمنة » معدلة ومترجمة من اللغة الفارسية ، وكان عنوانها : « كتاب الأضواء أو سلوك الملوك ، ألفه الحكيم الهندي بلييه Pilpay وترجمه إلى اللغة الفرنسية دافيد ساهيد David Sahid من أصفهان كبرى مدن فارس » ...

ثانياً ، المصدر اليوناني : وليست اليونان أقل غنى من الهند بالخرافات ، فالحيوانات تتحدث بين الحين والحين في مؤلفات كتّابها أمثال Hésiode ، و Archiloque ، و Stésichore ... La Batrachomyomachie - أو الصراع بين الجرذان والضفادع - محاكاة هزلية بالشعر للمحمة هوميروس ترجع إلى القرن الخامس قبل

وصولاً إلى فرنسا ، وهى التى غذت لافونتين أكثر من غيرها . قد يقال : « والحكايات اللاتينية .. ما قصتها ؟ » ، والرد على ذلك هو أن الرومان لم يُعرفوا بالقدرة الخلاقة التى ميزت العبقريّة الإغريقية . من هنا نجد أنهم لم يبتكروا خرافاتهم ابتكاراً ، وإنما استمدوها من خرافات الإغريق . ومن هنا يمكن القول إن حكايات Phèdre هى عينها حكايات ايزوب ، وأن فضل « فادر » لا يعدو أن هذا الكاتب اللاتينى نظم بأسلوب جذاب الحكايات الإيزوبية التى كان Démétrius de Phalère قد صاغها بالنثر فى القرن الثالث قبل الميلاد .

### نظرية الخرافة عند لافونتين وفنه

يقول لافونتين فى مقدمة « الحكايات » : « إن الحكاية تتكون من جزئين يمكن تسمية أحدهما « الجسم » والآخر « الروح » : الجسم هو السرد ، والروح هى المغزى .. ويحدد لها هدفاً مزدوجاً ، فهى يجب أن تعلم الناس شيئاً عن طريق المغزى الذى تحتويه وهى ينبغى أن تثير المتعة فى النفوس ليحسب هذا المغزى فعلاً قادراً على الإقناع ... كيف نكفل التعليم بالحكاية أو الخرافة ؟ بأن تمنحها طابعاً خلقياً وعلمياً معاً : خلقياً لجعلها تسهم فى تكوين الأخلاق وملكة الحكم على الأشياء ... وعلمياً بالحرص على جعلها قادرة على تبصير الإنسان بخصائص الحيوانات ، وبالسبب التى تدعو إلى مقارنة بعض الناس ببعض فصائل الحيوان . وكيف نحقق الامتاع بالخرافة ؟ بالتنوع ... بالتنوع الموضوعات فحسب ، وإنما أيضاً تنوع طرق التعبير وتفاصيل السرد ، كما يحدث فى المحادثة ... وجدير بالذكر أن لافونتين يستجيب هنا للمبادئ - فى خطوطها العريضة - التى عرفت عن الخرافة قبل العصر الكلاسيكى الفرنسى .

والطابع المبتكر فى حكايات لافونتين هو أنه جعل

من كل منها دراما مصغرة : فيها « ديكور » ( هنا غاية أو حديقة ، وهناك جدول أو نهر ... ) ... وفيها شخصيات : هذه الشخصيات قد تكون حيوانات ، وهذا هو طابعها الأصيل ، لأن لافونتين يجب الحيوانات ولا يجد فيها مثل ديكارت مجرد آلات تتحرك ، ويراهما قادرة على الإحساس والحكم على الأمور ... من هنا صور بالدقة أشكالها وتصرفاتها ، وحلل خصائصها ، وبرزها لنا فى صور شخصيات بشرية ... وقد تكون شخصيات الدراما بشرية فعلاً ، ذلك لأن للناس هم الآخرون دوراً فى حكايات لافونتين وهو يصورهم بشبابهم ولغتهم وطبائعهم وعيوبهم الأبدية من مداهنة ودهاء ، من عنف ورياء ، من تهور وطيش ... الخ ... وفيها حركة : فخرافة لافونتين عالم متحرك ، وكل حركة تحتوى على عرض وعقدة وحل ... وقد تكون الحكاية ملهأة مثل « الإسكافى ورجل المال » . أو مأساة ، مثل « الأسد والذئب والثعلب » ... الخ .

صحيح أن معظم موضوعات حكايات لافونتين كانت معروفة قبله ، ولكنه استطاع أن يمنحها طابع شخصيته ، وأن يجددها بمزاجه الفنى المرح بحيث جعل منها فناً مبتكراً يحمل اسمه ، يقول عن المرح : « إن الناس يريدون الجديد والمرح ... وأنا لأسمى مرحاً ما يثير الضحك وإنما نوعاً من الطلاوة وسمة ممتعة يمكن منحها جميع الموضوعات ، حتى أكثرها جدية » ... على أن المرح لا يتنافى مع الحقيقة والوصف الساخر الذى يهدف إلى الإصلاح فينبغى للعيوب والردائل . يقول :

إنى أحاول فيها ( فى حكاياته ) أن أخمر من الرذيلة فليس فى مقدورى أن أنبرى لها بذراعى هرقل

## ملخص الحكايات

أضعف منه) - رجل الفلك الذى هوى فى برّ  
(استطرد فلسفى بشعر رصين) - الأسد والذباب  
الصغيرة (يقيناً أنها أحسن ما فى هذا الجزء، إنها تشبه  
الملحمة فى حركتها وسمو أسلوبها) .

### من الكتاب الثالث :

الطحان وابنه والحار (ملهاة رائعة تحتوى على  
درس بليغ فى الأخلاق : إذا كان الإصرار رذيلة  
الحمقى ، فان التردد يشين السلوك ويقضى على فاعلية  
الجهود) - الضفادع التى طالبت بملك (تصوير لتقلب  
الشعوب ... لقد دفع الغرور الضفادع إلى الإطاحة  
بسيدها الذى كان دمث الخلق ، محباً للسلام ، فأرسل  
إليها ملك الآلهة طائراً كبيراً ليحكّمها ، ولكنه أهلكتها  
بالافراس والتقتيل) - الثعلب والتيس (مثل اللطيش  
وقصر النظر ... « إن نظر التيس إلى الأمور أقصر من  
لحيته » ... لقد اجتذبه الثعلب إلى برّ وقع فيها  
وصعد على ظهره ! خرج الثعلب ، وبقي التيس ! ) -  
الأسد الذى أدركته الشيوخوخة ( درس نافع للقوة التى  
يصيبها الاضمحلال ) .

### من الكتاب الرابع

العجوز وابتاؤه ( مغزى هذه الحكاية أن القوة  
تعتبر ضعفاً بغير اتحاد ) - الضفدع والفأر ( أراد  
الضفدع أن يأكل فأراً فحاول مخدعة استدراجه  
ليلتهم فى الماء ، وهنا ظهرت حدة فالتهمتهما معاً )

### من الكتاب الخامس

الوعاء الخزفي والوعاء الحديدى ( استنجد الوعاء  
الخزفي بوعاء من حديد ليحميه فى رحلته ، ولكنه  
ارتطم به فتشتم ... مغزى هذه الخرافة أنه يجدر  
بالإنسان ألا يتحد إلا مع من يتساوون به ) - الفلاح  
وأبناؤه ( حكاية مغزاها أن العمل أضمن وأثمن  
موارد الإنسان ) .

لفظ « ملخص » أطلقه هنا جزافاً ، ذلك لأنه  
يصلح لجميع الدراسات التى تدخل سبيل « تراث  
الإنسانية » ماعدا تلك التى نشرها اليوم عن لافونتين .  
ولا أشك فى أن القارئ يفطن إلى السر فى هذا :  
فؤلف لافونتين ليس أولاً كتاباً واحداً وإنما إثنا عشر  
كتاباً نشرت تباعاً فى ثلاثة دواوين : الأول يضم ستة منها  
( ١٦٦٨ ) . والثانى يحتوى على خمسة ( ١٦٧٨ ) والثالث  
نشر منفرداً ( ١٦٩٤ ) والأهم من هذا أن حكايات  
لافونتين لا تكون وحدة متماسكة ، وإنما هى حكايات  
وكفى ! ، حكايات تقصر أو تطول كتلك التى تعادناها  
فى المدرسة الابتدائية دون أن نعرف أنها من إنتاج  
لافونتين ، فن منا لا يعرف قصة الذئب والحمل ،  
أو قصة الغراب والثعلب ، أو قصة الراعى والذئب ،  
أو قصة الدب وصاحبه ؟! حسبي هنا أن أشير إلى أهم  
هذه الحكايات التى سيجد القارئ حافظاً إلى الرجوع  
إليها ، ولذة فى الاطلاع عليها .

### من الكتاب الأول :

الصرصور والنملة - الغراب والثعلب - الذئب  
والكلب - فأر المدينة وفأر الحقول - الذئب والحمل -  
الموت والحطاب ( الإنسان يفضل الحياة الشاقة على  
الموت ) - شجرة البلوط وعود البوص ( ربما كانت  
هذه الحكاية أحسن ما فى هذا الجزء .. مغزاها أن  
المرونة أجدى من التصلب ) .

### من الكتاب الثانى :

النسر والخنفساء ( الخنفساء تثار للأرنب الذى  
خطفه النسر بأن تسرق نيضه ثلاثة أعوام متتابعة  
فتجبره على الاعتراف بجرمه ) - الأسد والفأر  
( مغزاها أن الإنسان كثيراً ما يحتاج إلى من هو



## من الكتاب السادس

الأرنب والسلحفاة ( مغزاها أن التسرع لا طائل فيه ، ففي التأني السلامة ) - سائق العربة التي انغرست في الوحل ( السائق يتخاذل ويستنجد بهرقل ، ولكل هرقل يرد عليه بقوله : « إن هرقل يريد أن يتحرك الناس قبل أن يساعدهم » ... ويتحفظ الرجل ، ويوفق في انزاع عربته من الوحل ... مغزى هذه الحكاية : « ساعد نفسك تساعدك السماء » .

## من الكتاب السابع

الحيوانات المصابة بالطاعون ( هجاء موجه ضد ظلم الأقوياء وإلى المتملقين على السواء ) - الفأر الذي انزل عن الدنيا ( هجاء ضد النفاق : فأر يتخذ من قطعة جبن صومعة يتبتل فيها .. ويلجأ إليه إخوانه في الضراء القديم ليمد إليهم يد المعونة ، ولكنه يخذلهم ، إنه يكفئ بمنحهم بركاته ) ! ، بلاط الأسد ( درس في الحيلة : الأسد يدعو أتباعه إلى زيارته في بلاطه ، أي في عربته ذى الرائحة الكريهة .. ويستاء الدب فيسد انفه ، وإذا بالأسد يقضى عليه بالموت بتهمة الوقاحة .. ويزعم القرد أن الرائحة « الهية » فيتقزز الأسد من ملقه الوضع . أما الثعلب فيدعى أنه عاجز عن الشم لأنه مصاب بالزكام ! )

## من الكتاب الثامن

الإسكافي ورجل المال ( قصة إسكافي تلقى مالاً لم يسعده في حياته ... ولم يحقق لنفسه السعادة إلا حين رد هذا المال إلى صاحبه ... إن السعادة ليست في المال ، وإن الغنى الحقيقي في زوال الهموم ) الصديقان ( حكاية ممتعة تم عن حب لافونتين للصدقة المخلصة . بعض أبيات هذه الحكاية صارت مأثورة :

ما أجمل أن يكون لك صديق حق  
انه يبحث عن حاجاتك في أعماق قلبك

وهو يجنبك الشعور بنجل

الافصاح عنها له بنفسك

جنازة اللبوة ( صورة صادقة لزيف عواطف رجال القصور - التعريب الكامل لهذه الحكاية في ذيل هذا البحث )

## من الكتاب التاسع

القط والثعلب ( تفاخرا وهما في الطريق : أيهما أبرع من الآخر ... وفاجأتهما مجموعة من الكلاب .. بادر القط يتسلق شجرة ، وأخفقت حيل الثعلب للفرار فخنقته الكلاب ، يقول لافونتين في هذه الحكاية : إن تعدد الحيل قد يفسد الأمر

لأن الإنسان يضيع وقته في الاختيار والمحاولة  
إنه يريد أن يفعل كل شيء

لتكن لديك وسيلة واحدة ، ولكن وسيلة طيبة )

الصدقة والمتنازعان ( هجاء ضد التخاصم : مسافران

يتنازعان على صدقة عثرا عليها .. ويمر قاض فيحسم ما بينهما من خلاف .. لقد التهم لب الصدقة وأعطى كلا منهما إحدى فلقتي غلافها ) .

## من الكتاب العاشر

يسهل لافونتين هذا الجزء بقطعة شعرية طويلة تقع في مائتين وأربعين بيتاً مهداة إلى مدام دي لاسبلير وبعد أن يزجي مدحاً رقيقاً إلى ولية نعمته ، ينبرى لديكارت داحضاً نظريته القائلة بأن الحيوانات إن هي إلا مجرد آلات تتحرك ، ومستنداً في مهاجمته إلى كثير من الأمثلة التي تدل - على العكس - على ذكائها من هذه الأمثلة حكاية الفارين اللذين نجحا في خداع ثعلب بأن سرقا بيضة منه ! كيف ؟ لقد استلقى أحدهما على ظهره ، وأمسك بالبيضة بين ذراعيه ، بينما أخذ

كل شيء ) ... الغابة والحطاب ( في هذه الحكاية  
درس رائع للجاحدين ) .

### تحليل « الحكايات » :

يمكن أن نستخلص ما يلي من دراسة حكايات  
لافونتين :

١ - للافونتين طريقتان مختلفتان في تأليف  
الحكايات : إحداهما ميزت الديوان الأول، والأخرى  
ميزت الديوان الثاني . كانت الأولى محاولة فاستحالت  
في الشطر الثاني من إنتاجه إلى خلقٍ بالمعنى الصحيح .  
بدأ لافونتين بحكايات بسيطة سهلة يرتبط فيها المغزى  
بالموضوع ارتباطاً مباشراً ( مثل الغراب والثعلب -  
الصرصور والنملة ) .. ثم طوّر هذا النوع الأدبي بأن  
خرج بعض الشيء على طريقة ايزوب، وإذا بشخصيته  
تبرز بوضوح ابتداء من الكتاب السابع . وباستثناء  
بعض قطع رديئة متفرقة ، يبدو لافونتين في الديوان  
الثاني وقد صار مالكاً لخاصية فنه ، كما تكشف بعض  
حكاياته عن قدرة فلسفية تبرر مقارنته بكبار  
الشعراء المفكرين أمثال Lucrèce . من هنا نجد في  
البداية متردداً ينشر ديوانه الأول تحت هذا الاسم  
المتواضع : « حكايات ايزوب ، نظم لافونتين » ...  
ثم زاد طموحه فتطاول إلى ما وراء الحكاية بشكلها  
الذي كان معروفاً ، وأراد أن يوسع مجالها ويحمله إلى  
« ملهاة عريضة ذات مائة فصل مسرحها العالم » .  
وعندما شعر بكيانه ووثق في عبقريته لم يتردد في أن  
يصيح قائلاً :

إن تقليدي ليس أبداً عبودية .

إني لا أستعير سوى الفكرة والإطار والقوانين  
التي كان أساتذتنا أنفسهم يتبعونها .

ألا يجدر في هذا الصدد أن يقول لافونتين ما قاله  
بسكال عن نفسه : لا يجب أن يقول لي أحد إنني لم

الأخر يجره من ذيله .. السلحفاة والبطتان (إن الغرور  
يؤدي إلى أوخم العواقب : رفعت بطتان عصا بمقاريمها ،  
كل منهما من طرف ... وتعلقت سلحفاة بضمها في  
وسط العصا ... وأثار الركب فضول وإعجاب المارة  
فكانوا يتنادون صائحين : « يا للأعجوبة ! تعالوا  
اشهدوا ملكة السلاحف » وإذا بالسلحفاة ترد عليهم  
قائلة : « الملكة ! هذا حق ! اني أنا الملكة ! وحين  
تكلمت الحمقاء أفلت فيها فهوت على الأرض وتهمشت )

### في الكتاب الحادي عشر

لم يكن لافونتين يدري أنه سينشر حكايات بعد  
إتمام هذا الجزء الأخير من الديوان الثاني ، فجعله بمثابة  
تذييل لكتبه السابقة ، مودعاً فيه إنتاجه ومتمنياً أن  
يصادف كتاباً أفضل منه : يقول :

أقد افتتحت على الأقل الطريق

وسيتاح لآخرين أن يتموا ما بدأت

وهذا الجزء يحتوي على تسع حكايات أهمها :  
« العجوز والشبان الثلاثة » ( مرثاة شبان بشيخ  
يزرع أشجاراً ، فسخرها من شيخوخته الطموحة ،  
فرد الرجل بأن الأشجار التي يغرستها قد تنفع أبناءه ،  
وبأهمهم - مع ذلك - قد يموتون قبله ... وحدث بالفعل  
أن توفوا جميعاً قبله ، فأقام الشيخ لذكراهم نصبا  
كان يرويه بدموعه ) .

### في الكتاب الثاني عشر (الديوان الثالث والأخير)

كان لافونتين يدنو من نهايته حين ألف هذا الجزء  
الذي نشره وهو في الثالثة والسبعين من عمره . لقد  
فترت حيويته وغدا بهم بالتفاصيل العقيمة ... ومع  
ذلك فليس هذا الكتاب بالغ الرداءة ... وأهم ما ورد  
فيه من حكايات : القط العجوز والفأر الصغير ( عن  
الشباب الذي يزهو ويحسب أن في وسعه الحصول على

آت بجديد ، لأن ترتيبى للمواد جديد .. بل إنه  
ايحق للافونتين أن يقول أكثر من ذلك ؛ إنه صاحب  
الحكايات الوحيد الذى يعترف به تاريخ الأدب  
الفرنسى ، وإن فنه - كما قال أحد النقاد - لينتمى  
إلى الملحمة بطريقة السرد ، وإلى الوصف بالصور ،  
وإلى الملهاة بحركة الأشخاص وبتصوير أخلاقهم ،  
وإلى شعر الوعظ بالحِكَم ..

٢ - آراء لافونتين تعتمد على فلسفة سليمة  
تعترف بحكمة الخالق ، وضعف الإنسان ، وتبدل  
الخط . والأخلاق عنده مستمدة من التجربة الإنسانية :  
إنها تحث الإنسان على الحذر والحكمة والاعتدال فى  
الرغبات والتآزر وتكر عليه الطيش والبخل والجحود ..  
وتلهب فيه روح الصداقة ... الخ .

٣ - ابتكر لافونتين على مر الأيام أسلوباً تستحيل  
محاكاته ، وإذا كان بوالوقد زعم أن هذا الأسلوب يشبه  
أسلوب مارو Marot ورابليه Rabelais فمن المرجح  
- تبعاً لقول سانت بيث Sainte-Beuve - أن يكون  
هذا الزعم قد صدر عنه فى لحظة من لحظات المرح ولم  
يأت تعبيراً صادقاً عن رأى هذا النقاد .

٤ - لا شئ أشبه بمسرحيات موليير Molière  
من خرافات لافونتين . ويقول نيزار Nisard « لقد  
اختص لافونتين بالحكاية ، كما اختص موليير بالملهاة » .  
أما أوجه الشبه بينهما فهى دقة الملاحظة وتصوير  
العيوب واحتواء كل من الحكاية والملهاة على عرض  
وعقدة وحل وحوار تشترك فيه كل شخصية  
بأسلوب الكلام الذى يلائم طبيعتها ودرجة ثقافتها  
ووضعها الاجتماعى ( درجة الثقافة فى حكايات لافونتين  
بالنسبة للشخصيات الإنسانية بالطبع ) . ثم إن الدروس  
التي يوجهها كل منهما مستخلصة من التجربة التي  
اكتسبها بفضل عمق الملاحظة وطول التأمل .. أما  
أوجه الاختلاف بينهما فنها أن موليير يصور الأشياء

بطريقة مكبرة فى ضوء المسرح ( والمسرح مرآة  
مكبرة ) بينما يصورها لافونتين تصويراً دقيقاً  
ورقيقاً .. ومنها أن موليير هاجم عيوب البرجوازية  
والآفات التي لا تسلم منها حياة الأسرة ، بينما هاجم  
لافونتين هجوماً مشحراً الملك وذوى الجاه ورجال  
الدين .. ومن أوجه الاختلاف أيضاً أن موليير أعمق  
فى الوصف بينما لافونتين أكثر تنوعاً فى الموضوعات ،  
لأنه لا يغفل أى شئ فى ملحمة الطويلة ... وكيفما  
كانت درجة تشابههما ، فقد قال عنهما سانت بيث :  
« إن الإنسان لا يفصل موليير ولافونتين أحدهما عن  
الأخر .. إنه يحبهما معاً » .

٥ - ما السر - وعبقريّة لافونتين بارزة الملامح  
فى حكاياته - فى أن بوالو ، وهو مقنن الشعر فى العصر  
الكلاسيكى ، لم يذكر شيئاً عن « الحكاية » ضمن  
أنواع الأدب الثانوية التي أحصاها فى الغناء الثانى من  
كتابه « فن الشعر » ؟ (١) ... إن المجال لا يتسع هنا لأن  
أسوق جميع افتراضات نقاد الأدب فى هذا الشأن ،  
وأن اتناولها بالبحث والتعليق ، ولكن حسبي أن  
اكتفى باثنين منها . أما سانت بيث فيعزو صمت  
بوالو إلى صدى استياء لويس الرابع عشر من  
لافونتين - وهو المتشدد فى مسائل اللياقة - منذ نشر  
أقاصيصه Les Contes ... ( وقد كان مؤلف  
الأهاجى صاحب حظوة لدى هذا الملك ) ... وأماميشو  
Michaut فيقول « إن الخرافة » لا تخضع لقواعد  
محددة بينما كانت مهمة بوالو وضع القواعد والقوانين ..  
ثم إن ما ذكره بوالو عن قواعد الفن العامة ( فن  
الشعر : الغناء الأول ) تكفى لأن تنسحب على « الخرافة »  
مثل انسحابها على الرسالة الشعرية أو الاقصوصة ...  
وكيفما كانت حقيقة الأمر ، فإن اغفال بوالو ذكر

(١) عن تصنيف بوالو Boileau لأنواع الأدب ارجع  
إلى « تراث الإنسانية » ، العدد الثالث ، مارس ١٩٦٣ « فن الشعر  
لبوالو بقلم الدكتور على درويش »

لافونتين وحكاياته في « فن الشعر » بعد أحد أخطائه التي لم تغفرها له الأجيال التالية .

٦ - يثير جان چاك روسو في القرن الثامن عشر ولامرتین Lamartine في القرن التاسع عشر مسألة أخلاقية حكايات لافونتين ، وينكران صلاحيتها لتثقيف الطفل ... فما موقف كل منهما ؟ ... يقول روسو في كتابه « إميل I.Emile » : « لن نحفظ إميل شيئاً على الإطلاق عن ظهر قلب ، حتى ولا الخرافات ... حتى ولا خرافات لافونتين بالرغم من أنها جذابة ولا تكلف فيها .» هنا نخيل لقارئ الكتاب أن روسو يناقش مسألة الحفظ بالنسبة للأطفال ، إلا أن هذا الكاتب الفيلسوف يرمى - بعد هذه المقدمة الخبيثة في لباقتها - إلى مهاجمة لافونتين مهاجمة مباشرة وإلى تسفيه حكاياته ، فيدخل بعد ذلك في سفسطات بارعة ... يقول إن الأطفال جميعاً يلقنون حكايات لافونتين بينما لا يفهمها أحد منهم .. وهم إن فهموها كانت الطامة ! ذلك لأنها تخضعهم على الرذيلة أكثر من حضنها لهم على الفضيلة . ويعلق - على سبيل المثال - على حكاية الغراب والثعلب فيقول إنها تضم كلمات كثيرة يتحتم شرحها للطفل ، وألفاظاً لا تستعمل إلا في الشعر الأمر الذي سيدفع هذا الطفل إلى السؤال عن علة اختلاف لغة الشعر عن لغة النثر ... فماذا سيرد عليه ؟ ! ( سفسطة كما قلت ) . ويستطرد قائلاً : « إن الثعلب في هذه الخرافة قد شم رائحة الجبن ( الذي في فم الغراب ) لا بد أن رائحته نفاذة إلى هذا الحد .. فهل يُعمرن الطفل هكذا على الحكم الصائب على الأشياء ؟ ! ( سفسطة أخرى ! ) . ويعود روسو إلى الحديث عن الأثر العكسي الذي يمكن أن تحدثه الحكايات في الطفل ، ثم يقول إن بعض الأطفال يهزأون بالغراب ولكنهم جميعاً يحبون الثعلب . ثم يزعم بعد ذلك أن دور الأسد في حكايات لافونتين من شأنه أن يجعل الأطفال يتشبهون به في سلوكهم ، فإن وُجدوا في مجال

تقسيم شيء حاولوا الاستئثار بنصيب الأسد ! ... ( سفسطة أخرى ... الحق إن اتهامات روسولا تستحق أى دفاع .. )

ويقول لامرتين في مقدمة « التأملات » : « إن حكايات هذه الحيوانات التي تتكلم ، ويعطى بعضها بعضاً دروساً ، والتي يسخر بعضها من بعض ... حكايات هذه الحيوانات الأنانية ، الساخرة ، البخيلة ، عديمة الصداقة ، الأكثر شراً منا ، تثير التقزز في نفسى . حكايات لافونتين عبارة عن فلسفة صلبة ، باردة ، أنانية ، صادرة عن رجل مسن أكثر منها فلسفة كريمة سهلة تصلح لطفل . وهي بالنسبة لعمر الطفل ليست بمثابة اللبن وإنما بمثابة المرارة ... لقد كان لافونتين فيلسوفاً ذكياً ، ولكنه فيلسوف ساخر ، فبإذا يُحكّم على شعب يبدأ تعليم أبنائه بدروس رجل ساخر ؟ ... الخ » . وهنا يمكن التساؤل عن السر الذي دفع لامرتين إلى كتابة هذه الصفحة المهينة ، ألم تجيء حكايات لافونتين تصويراً حياً وصادقاً للمجتمع ؟ . لنعهد إلى سانت بيث بتفسير موقف الشاعر الرومانسى ، يقول : « إنى لا أريد أن أرى في هذه الصفحة إلا أثر التنافر بين طبيعتين ، والصراع بين شعرين ... لقد كانت محاولة لامرتين في ميدان الشعر تهدف إلى منح فرنسا شعراً عاطفياً ، ميتافيزيقياً ، صوفياً بعض الشيء ، غنائياً ، موسيقياً ، دينياً وإنسانياً مع ذلك ، شعراً يأخذ العواطف مأخذ الجسد ولا يتسم » . ثم يخصص سانت بيث ببلاغة حكمه الفاصل الذي يضع كلا من الشعارين في مكانه الحقيقي ، يقول : « ... وبكلمتين نقول إن لامرتين يشرب نحو الملاك ، أما لافونتين فهو في الوقت الذي يبدو فيه أنه يرتفع بالحيوان إلى مرتبة الإنسان لا ينسى أبداً أن الإنسان ليس إلا أول الحيوانات » . إن عبقرية لافونتين في هذه العبارة الموجزة : لقد ترك إنتاجاً فذاً أهم خصائصه الطرافة والإنسانية والواقعية ... فتر اهتمام الأجيال المتعاقبة



« بالتأملات » منذ انتهت المدرسة الرومانسية ، بينما ازداد تأثرها « بالحكايات » ... لافونتين يكبر لامرتين بعمره ، ويكبره أيضاً بمجده ... والفرق بين « العمرين » أكثر من قرن ونصف ، والفرق بين المجدين هو أن لامرتين يتمتع ، ولكن لافونتين يتمتع ويعلم .

### أثره في تراث الإنسانية :

إن القيمة الحقيقية لإنتاج ما لانقاس بالإعجاب الذى تثيره بقدر ما تقاس بالتأثير الذى تحدثه على مر الأيام ، ويمكن القول فى هذا الصدد إن حكايات لافونتين لا تشعر بأى حسد إزاء روائع الأدب الفرنسى . يروى عن لويس راسين (ابن الكاتب التراجيدى) أن مولير قال له : « علينا ألا نسخر من « الرجل الطيب » ( لافونتين ) فرجما عاش أكثر منا جميعاً ( يقصد عمر الإنتاج ) » ... ولقد صدقت نبوءة خالق الملهاة فى فرنسا ، إذ بقى لافونتين وسيظل حيا ما بقى الأدب ، بينما دُفنت مؤلفات كثيرين من معاصريه فى مقبرة الكتب ، ودُفنت فيها كذلك كتب الحكايات التى ألفها جميع من حاولوا تقليده . . كلها بغير استثناء ! ولم يعد إنتاج لافونتين غذاء عقلياً خفيفاً يعطى للأطفال ، وإنما عُرُفت على مر الزمن القيمة الحقيقية لعناصره الغذائية فاعتُبر بمثابة وجبة دسمة يمكن كذلك أن تُشبع حتى ذوى العقول الفذة وبها هو أندريه جيد André Gide أحد أعلام الأدب الفرنسى فى النصف الأول من هذا القرن ، بل أحد أعلام الأدب العالمى فى جميع العصور يصرح فى إحدى كتاباته بأنه - وهو فى أحراش الكونغو - كان يعيد قراءة حكايات لافونتين من أولها إلى آخرها ، ويقول : « أى أدب قدم شيئاً أجود وأكثر حكمة وكمالاً » مما نجده فيها ؟

والحق إن لافونتين - كما قلت - من هؤلاء العباقرة

الذين يتضاعف مجدهم على مر الأيام ، فمثلاً أشاد بعبقريته فولتير ( فى القرن الثامن عشر ) فلما أتى القرن التاسع عشر إذا بسانت بيث يقول : « لو أن ناقداً أكثر جرأة من فولتير أتى يقول : « إن هوميروس فرنسا الحقيقى ... من يظن ذلك ؟ ... هو لافونتين » ، لفكرت الأجيال المتعاقبة لحظة ثم لصاحت قائلة : « هذا صدق » . ولقد كان سانت بيث هو نفسه بالفعل ذلك الناقد الأجرأ الذى أرادته لتقوم عبقرية لافونتين .. ألم يقل فى مكان آخر : « ... إن هوميروس الفرنسين - من يظن ذلك ؟ - هو لافونتين » .

لم تكن حكايات لافونتين حديثاً بالنسبة لمعاصريه ، فلم تثر ضجة أو جدلا ، ومع ذلك فقد أثرت فيهم وفى الأجيال التالية أعمق التأثير . لأنها فحسب نموذج للإجادة فى الشعر ، ودراسة صادقة لسلوك الإنسان ، ومجموعة من النصائح الخلقية العملية ، ولكن لأنها أيضاً خلق جديد لم يضارع فيه لافونتين أحد - كما قلت - بالرغم من المحاولات العديدة . وحسبنا أن تلقى نظرة سريعة على طبعات هذا المؤلف الفذ المتتالية لنندرك مدى ما أحرزه من نجاح مطرد .. نجاح كان مغرباً لديار النشر إلى حد أن بعضها نشرت الطبعات المزيفة الواحدة تلو الأخرى ! من هذه الطبعات المزيفة واحدة فى فرنسا فى عام ١٦٦٨ ، وأخرى سنة ١٦٨٢ فى امستردام ، وثالثة سنة ١٦٨٨ فى انقرس Anvers ببلجيكا ، ورابعة فى لاهاي بهولنده ، وخامسة فى انقرس من جديد ، وسادسة وسابعة فى امستردام مرة أخرى ، وفى سنة واحدة ( ١٦٩٣ ) ، وطبعتان مزيفتان كذلك فى ليون ، فضلاً عما تدفق من هذه الطبعات المزيفة على الأقاليم الفرنسية منذ عام ١٨٦٩ ... أما الطبعات الحقيقية فيقدر عددها بأكثر من مائة وخمسين وعشرين طبعة فى القرن الثامن عشر ، وبألف ومائتين فى القرن الذى تلاه ؛ ومعظم هذه الأخيرة طبعات

مدرسية . حقيقةً لقد صدق رينيه برية René Bray حين قال : « ما أسعد البلد الذى « يملك » واحداً كلافونتين يعلم أبناءه ! » .

وما أكثر - كما ذكرت - الكتاب الذين قلده ! لقد بلغ عددهم فى القرن الثامن عشر أكثر من مائة فى فرنسا وحدها ، وتخطى عددهم هذا الرقم فى القرن التاسع عشر ؛ ولكن ما من واحد منهم يستحق الذكر ، لأن لافونتين كان قد أبلغ الخرافة ذروة الكمال طفرة واحدة ؛ فلم يبق فى مجالها من بعده مكان لأحد . . . هؤلاء المقلدون استعاروا من حكاياته مادتهم ، وطعموا إنتاجهم بأبيات من شعره ، وحاولوا أحياناً أن يعتمدوا على أنقصهم فأسفوا إسفاً يذكرنا بعبقرية لافونتين ! ماتواهم وبقي لافونتين ، لأن حكاياته - على حد قول نيزار Nisard هى اللبن الذى يتغذى به الطفل ، والخبز الذى يأكله الرجل ، وآخر طعام دسم يتناولوه الشيخ . . . معنى هذا أن هذه الحكايات تسهم فى تكوين عقل الطفل ، وتفيد الرجل فى حياته العملية ، وتتجاوب - عند الشيخ - مع خلاصة تجاربه فى الحياة .

من حكايات لافونتين :

### جنازة اللبوة

ماتت زوجة الأسد ،

فهرول كل واحد

ليوفى للأمير

بعض عبارات العزاء

المفعمة بالحزن .

وأمر الأمير بإخطار اقليمه

يزمان الجنازة ومكانها ،

كما أمر بأن يحضرها حرس القصر

لينظموا الموكب ،

وليصحبوا الرفاق إلى أماكنهم .

تصور أن كل واحد من هؤلاء الرفاق قد حضر

وأمعن الأمير فى الصراخ

وكان عرينه يدوى .

إن الأسود لا تملك معبداً غير عرينها .

وسمِع أفراد الحاشية - متشبهين بالأمير -

وهم يزأرون كل بلهجته .

إنى أعرف البلاط بأنه بلد الناس فيه

على استعداد للابتئاس والاعتباط بالرغم من أنهم

لا يبالون بشئ .

إنهم يتصرفون بما يرضى الأمير ، فإن أعجزهم الأمر

حاولوا على الأقل التظاهر به

شعب كالخرباء ، شعب يحاكي سيده .

كان نخيل للمرء وكأن روحاً واحدة تشيع فى

ألف من الأجساد .

إن الناس فى هذه الحال مجرد آلات .

ولنعد إلى شأننا .

لم يزرَف الوعل عبرة واحدة ، إذ كيف كان

فى مقدوره أن يبكى ؟

إن هذا الموت يثار له : لأن اللبوة فيما مضى

كانت قد خفت زوجته وابنه .

وباختصار لم يبك . وراح أحد المداهنين يقول

ويؤكد أنه شاهده وهو يضحك .

إن غضب الملك - كما يقول سليمان -

غضب فظيع ، ولا سيما إن كان الملك أسداً ،

ولكن الوعل لم يكن متعوداً على القراءة .

قال له الملك : « أياها الهزبل ساكن الغابة ،

أنت تضحك ولا تتبع هذه الأصوات الناحية !

إننا لن نُدخل أبداً فى أعضائك الدنسة

أظافرنا المقدسة ؛ ففعالوا يا ذئاب ؟

خذوا يثار الملكة وأقتلوا جميعاً

هذا الخائن من أجل روحها المبجلة » .  
حينئذ قال الوعل : « مولاي ، إن وقت البكاء  
قد انقضى ،  
والأم الآن لا طائل فيه ؛  
إن شريكك الفاضلة قد ظهرت لي في حلم  
وهي مسجاة وسط الزهور ؛  
ولقد تعرفت عليها ،

وقالت لي : « أيها الصديق ، احذر أن يدفعك  
هذا الموكب إلى البكاء حين سأذهب إلى الآلة .  
فلقد حظيت في رحاب الجنة بشتى أنواع النعيم

إذ تحدثت مع أمثالي من القديسين ،

لتدع الجزع بعض الوقت يلم بالملك ،

فذاك أمر يسعدني .. ولم تكد تُسمع هذه الكلمات

حتى علت الصيحة : « أعجوبة ! مجد ! »

ولم ينل الوعل أى عقاب ، بل ظفر بعباءة .

إنك إن رفهت عن الملوك بذكر الأحلام ،

وإن تملقتهم ، وإن سقت إليهم الممتع من

الأكاذيب

فهما كانت قلوبهم مفعمة بالسخط ،

فسيبتلعون الطعم ، وستصبح صديقاً لهم



# تاريخ الأئمّة والملوك للطبري

بقلم الأستاذ محمد خليل التويحي

## أولاً - المؤلف

طبرستان إقليم جنوبي بحر قزوين في أواسط آسيا ينسب إليه من أبنائه كثير من نوابغ تراثنا على تنوع مجالاته ، ولكن إذا قيل « الطبري » فحسب لم ينصرف الذهن إلى أحد منهم - على كثرتهم وجلالهم - غير الإمام الكبير أبي جعفر محمد بن جرير الطبري الذي ولد في أمل (عامل) عاصمة طبرستان فنُسب إليها وكان مولده في آخر سنة ٢٢٤ أو أول سنة ٢٢٥ ، واشتهر بما أغنى به تراثنا الإسلامي من ذخائره النفيسة وأهم ما حفظ لنا منها تفسيره وتاريخه الكبيران ، وبهما لم يزل وجيهاً بين علمائنا حتى الآن .

وأخباره الباقية لقلتها وتفرقتها لا تكفي لتكوين قصة حياته أو سيرته biography وان أغنت في رسم صورته الشخصية portrait وسنتوخى له هنا صورة مصغرة لضيق المقام .

ويبدو من كل هذه الأخبار كأنما نذرته القدر منذ صباه ، بل خلق مولده ، لإداء رسالة دينية مقدسة فهيأه لها بمأثورات أسرته وبشأنه معاً ويمكن

عشقها منه ثم فرغه لها طول حياته ، فلم يعرف غيرها حتى ودعها مع الحياة في شيخوخته بعد أن عمر نحو ست وثمانين سنة ، ولقد مضى الدر يعده لها باكراً حتى إذا أطاق حملها في صباه ، حمله أياها وأعانه عليها ، وأتماها له مع نموه ، حتى نالت به ونال بها في نهاية شوطهما معاً خير ما عندها وخير ما عنده .

وهذه الرسالة هي رسالة « العلم » بمعناه الواسع القديم في العربية واليونانية ، أو رسالة « التعلم والتعليم » التي استغرقت ، واجتهد هو في استغراقها فبلغ من ذلك غاية ما يبلغ وسع الإنسان ، وما للإنسان إلى استغراقها سبيل .

ونظر إلى أخبار حياته جملة أو نستقرئها تفصيلاً فلا نرى له عملاً ولا خلقاً ولا نية ولا مسعى ولا هوى إلا وهو يمد إلى هذه الرسالة بعرق ينبض بدم الحياة ، ويعينها بكل ما فيه من أسباب القوة والتأصل والدوام ، فلو أردنا أن نصفه بكلمة واحدة وافية في الدلالة عليها وعليه لكفانا أن ندعوه « الحواري » وأنه لمصداق قوى لما أثار عن النبي



— عليه السلام — في قوله « علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل »

ولو أردنا أن نعرف من مثال واحد كيف ينبغي أن يكون « الحوارى » خلقاً وسيرة أو « العالم » الذى قدر له أن يتلقى رسالة نبي وينهض بها بعده — لكان صاحبنا الطبرى مثلاً وافياً له ، بل هو أوفى « حواريه » من كثير بين من دعوا أو يدعون بحق « حواريين » .

وقد رحل عن مدينته آمل في حدائته إلى غيرها من بلاد طبرستان طلباً للعلم ، بعد أن أخذ منها ما استطاعت أن تعطيه ، فطلب العلم في الرى وغيرها من مدن طبرستان وقرأها قبل رحلته إلى أقاليم أخرى ولم يكن منذ حدائته يكتب باللقى عن شيخ واحد إذا أطاق التلقى عن شيخين ولو بهظته المشقة مادام يطيقها . ومن أخبار حدائته — يطلب علم التفسير والحديث والتاريخ مع طائفة مثله في مدينة الرى — ما حكاه من أنهم كانوا يكتبون عن شيخها الكبير محمد بن حميد الرازى ، الذى يكثر لنقل عنه في تاريخه قال : « كنا نكتب . . . فيخرج إلينا في الليل مرات ، ويسألنا عما كتبناه ، ويقرؤه علينا . . . وكنا نخصى إلى أحمد بن حماد الدولابى — وكان في قرية من قرى الرى بينها وبين الرى قطعة — ثم نعدو كالحجائين ، حتى نصير إلى ابن حماد فنلحق بمجلسه » (١) وبهذا العشق لرسالته أقبل عليها منذ الحدائته ، مستهيناً بالمشاق كسائر العشاق ، وان كلفته دلج الليل ذاهباً آيئاً بين بلدين منقطعين يعدو هو وصحبه كالحجائين ويقال انه كتب عن ابن حميد فوق مائة الف حديث (٢) .

ومن التوفيقات أن تدوم له معونة أبيه طول حياته ، فقد خلف له ضيعة كان رزقها يأتيه يسيراً ، فاغتنه

عن السعى لتحصيل رزقه أو التعويل على أحد فيه ، ومكنته من أدوات العلم ومن الرحلة إلى معاهده في أمصار المشرق الإسلامية ، فأخذ ما وسعه من شيوخ آمل والرى ونحوهما في وطنه طبرستان ، ثم شيوخ بغداد والكوفة والبصرة وواسط في العراق ، وشيوخ دمشق وغيرها من بلاد السواحل والثغور في الشام ، وشيوخ الفسطاط في مصر ، ثم استقر في بغداد منذ أواخر شبابه حتى مات ودفن فيها سنة ٣١٠ هـ . وهو مكفى المؤنة متفرغ للقراءة والإقراء أو الإملاء والتأليف احتساباً لوجه الله ، بعد أن كاد يستوعب كل علوم عصره الأصيلة القديمة والدخيلة المحدثه ، وكلها كانت مستبحرة قبله وفي أيامه .

ولقد صار إمام عصره الذى كان من أحيا العصور في تاريخنا ثقافة وحضارة ، وظهر علو امامته بين أعظم معاصريه حتى في حياة جماعة من بقية شيوخه ومن في طبقتهم سناً وعلماً وشهرة ، وشهد له أفضلهم بالتقدم ومن هؤلاء المبرد ، ومنهم شيخه في الأدب والنحو أبو العباس ثعلب الذى شهد له بحذقه في النحو وهو علمه المبرز فيه ، قيل « وهذا من أبى العباس كثير لأنه كان شديد النفس شرس الأخلاق وكان قليل الشهادة لأحد بالخذق في علمه » (١)

ولقد بلغ في عدة علوم شرعية وأدبية وكونية غاية ما يبلغ المختص في كل منها على حدة ، مع سعة اطلاعه على غيرها ، قال مواطنه وكاتب سيرته عبد العزيز ابن محمد الطبرى : « كان أبو جعفر قد نظر في المنطق والحساب والجبر والمقابلة وكثير من فنون أبواب الحساب وفي الطب ، وأخذ منه قسطاً وافراً يدل عليه كلامه في الوصايا . . . وكان كالقارىء الذى لا يعرف إلا القرآن ، وكالمحدث الذى لا يعرف إلا الحديث ، وكالفقيه الذى لا يعرف إلا الفقه ، وكالحاسب

(١) ياقوت ١٨ - ٦٠

(٢) ، (١) ، ياقوت ١٨ - ٤٩ - ٥٠

الذى لا يعرف إلا الحساب ، وكان عالماً بالعبادات  
جامعاً للعلوم ، وإذا جمعت بين كتبه وكتب غيره  
وجدت لكتبه فضلاً على غيرها<sup>(١)</sup> .

وقال فى موضع آخر : « كان أبو جعفر من  
الفضل والذكاء والعلم والحفظ على ما لا يحمله  
أحد عرفه ، لجمعه من علوم الإسلام ما لم تعلمه اجتمع  
لأحد غيره من هذه الأمة ، ولا ظهر من كتب  
المصنفين وانتشر من كتب المؤلفين ما انتشر له » ثم  
تحدث بتبحره فى علوم القرآن والقراءات واختلاف  
التفهاء وعلم اللغة والنحو والجدل والأخلاق وإحاطته  
بتأثيرات شعر الجاهلية<sup>(٢)</sup> . وقد وصفه غير هذا  
المؤرخ بمثل ذلك وتبحره فى علوم أخرى كالجبر  
والمقابلة والطب ثم الفلسفة التى كان يحرص على ألا  
يعرف بها لأسبابه ، وهذه الشهادة بين كثير مثلاً  
وكلها تجمع على فضله وتبريزه ، والإعجاب به<sup>(٣)</sup> ،  
ولكن مواطنه المعجب - ككثير غيره - يقول هنا  
بقدر ، ويقدم الأدلة عليه ، من وراء ذلك كله كتبه  
التي تغنيه عن شهادات الشهود من أوليائه وأعدائه .  
وقليل ما بقي منها ومن أخباره ما يدل على أنه كان  
من أفذاذ الموسوعيين فى العالم إلى جانب حظه الواضح  
من فراهة العبقرية وصلابة الشخصية ، وحسبنا من  
توليفه تاريخه وتفسيره وإن لم يكونا منفردين بينها  
بالسعة والأمانة . وقصة تأليفهما أدل منهما على عظمة  
فضله ، فقد أراد أن يخرج كلاهما فى عشر أضعافه .  
وتظهر فيه خلائق « الحوارى » . وسيرته كما تظهر

فيه ملكاته الذهنية مما يحتاج إليه حوارى منها ، فيصفه  
مترجمه السابق « بالزهد والورع والخشوع والأمانة  
وتصفية الأعمال وصدق النية وحقائق الأفعال » ويقول فيه

(١) ياقوت ١٨ - ٦١ .

(٢) ١٨ - ٦٠ .

(٣) الكامل لابن الأثير ٦ - ١٧١ ، تاريخ بغداد للخطيب

أيضاً « كان عازفاً عن الدنيا تاركاً لها ولأهلها يرفع  
نفسه عن التماسها<sup>(١)</sup> » وكان - كما ينبغي للحوارى -  
واضح البيان حاضر البديهة قوى العارضة عارفاً  
بأخلاق الناس أفراداً وجماعات ، متمكناً من فقه دينه  
ولغته ، بصيراً بالكلام وذوقه ، شجاعاً فى الحق  
لا يخشى فيه لومة لائم ، فما راجت فى أيامه بدعة  
محلة بالدين أو الأدب العام - عنده - إلا نهض للرد  
عليها ، ولا ظهر تنقيصٌ لقدر أحد من صحابة  
النبي أو التابعين أو شيوخه إلا بادر بالإملاء والتأليف  
فى فضائله ، فألف مثلاً فى الرد على داود الأصبهاني  
وناظره فغلبه فى بعض آراء « الظاهرية » وألف  
كتاب فضائل أبى بكر وعمر فى الرد على الروافض  
وألف كتاب فضائل على بن أبى طالب فى الرد على  
النواصب ، وأظهر فضائل التابعين وفضائل شيوخه  
فى كتابه « ذيل المذيل » للرد على من تناولهم بالإصغار  
وكان كأبناء النعمة الصلحاء الأقوياء الذين يملكونها ،  
ولا تملكهم ، قال مواطنه ومترجمه السابق « كان  
أبو جعفر ظريفاً فى ظاهره نظيفاً فى باطنه حسن  
العشرة لمجالسيه متفقداً لأحوال إخوانه ، مهذباً فى  
جميع أحواله جميل الأدب فى مأكله وملبسه  
وما يخصه من أحوال نفسه ، منبسطاً مع إخوانه حتى  
أنه ربما داعبهم أحسن مداعبة ، وربما جئ بين يديه  
بشيء من الفاكهة فيجرب فى ذلك المعنى بما لا يخرج  
من العلم والفقه حتى يكون كأجير جد وأحسن  
علم<sup>(٢)</sup> »

وكذلك يحكى تلميذه ومترجمه الآخر العلامة  
ابن كامل القاضى فيصفه بحسن اختياره لطعامه  
واللطف فى تناوله ، مع العناية بملاسه اللينة ، وغرامه  
بالرياحين والأزهار<sup>(٣)</sup> ، ومن آثار نعمته كذلك أنه

(١) ياقوت ١٨ - ٦٠ .

(٢) ياقوت ١٨ - ٨٦ .

(٣) ياقوت ١٨ - ٨٧ - ٩٢ .

كان يسد خلل إخوانه وتلاميذه ، ولا يقبل هدية حتى يكافئها بما هو أحسن منها ولو كانت من أمير أو وزير فإذا عجز عن مكافأتها ردها إلى مهديها مهما يكن قدره ، ولا يقبل أن يوزعها على أصحابه ولو طلب مهديها منه ذلك ، ولم يقصد منه مكافأتها بل احتسابها لله (١)

ولقد بدأ متفقهاً على مذهب الشافعي وكان من أعلم الناس بفقعه وفقه غيره ، وقد ألف في الفقه المقارن كتابه اختلاف الفقهاء ، ثم استقل في الفقه بمذهبه الخاص ، وتبعه عليه كثير من العلماء وألغوا فيه الكتب والرسائل (٢) ولكن مذهبه انقرض بانقراض أتباعه لا لضعفه بين المذاهب الفقهية ، وليس انفرداه بمذهبه هو الدليل الأوحى أو الأكبر على عظمة حظه من النظر والاستقلال بالرأى والجرأة في الحق ، ومن الاجتهاد والأمانة ، بل يؤيد ذلك كثير من ترجيحاته بين الآراء الفقهية والتاريخية والفلسفية ، فهو لم يكن « الحواري » المقلد في دعوته ، بل كان يوجه الدعوة وينصرها كما يهديه عقله وأمانته ومعرفته الواسعة بأصول دينه وبأحوال الناس والحياة .

وهو لم يكن مطبوعاً على قول الشعر ، وإن أثرت له أبيات حسان تنضح بأخلاقه وسيرته الحوارية أكثر مما تدل على ملكة فنية مطبوعة على الشعر ، ومن ذلك قوله :

« إذا أعسرت لم أعلم رفيقي  
وأستغني فيستغني صديقي  
حياتي حافظ لي ماء وجهي  
ورفقي في مطالبتي رفيقي  
ولو أني سمح ببدل وجهي  
لكنت إلى الغني سهل الطريق »

(١) ياقوت ٨ - ٨٧ - ٩٢ .

(٢) ابن النديم ٣٢١ .

وقد امتحن في ختام حياته بمظاهرة الخنابلة عليه لمخالفته إياهم في بعض الآراء والأحاديث ، فاضطهدهوا واعتدوا عليه وعلى داره ، ومنعوه الخروج منها والاتصال بطلاب علمه ، حتى مات عقب ذلك بعام ، فدفن ليلاً خوفاً من العامة ، وقيل « لم يؤذن به أحد ، فاجتمع على جنازته من لا يخصي عددهم إلا الله ، وصلى على قبره عدة شهور ليلاً ونهاراً ، ورثاه خلق كثير من أهل العلم والأدب (١) وهكذا ينبغي أن تكون حياة الحواري محنة منذ البدء حتى الختام ، ومحنة بعد الختام .

وقد ألف عشرات من الكتب في علوم مختلفة . كثير منها في آلاف الصفحات ، وقد بقي لنا من تواليه تفسيره وتاريخه ، وخلاصة كتاب سماه « ذيل المذيل » في تاريخ الصحابة والتابعين ، وجزء من كتابه « تهذيب الآثار » في الحديث ، وجزء من كتاب « اختلاف الفقهاء . »

## ثانياً - الكتاب

### ١ - بين الكتاب ومؤلفه

يستمد المؤرخ المطبوع نظرته الخاصة إلى جملة التاريخ وأجزائه من نظرته العامة إلى الكون كله . وهذه النظرة قائمة على شخصيته أو أخلاقه ومزاجه ومنزعه المفضل في الحياة عن اختيار أو اضطرار . ولاشك أن لثقافته وبيئته وعصره آثارها في نظرته العامة والخاصة ، ولكن هذه الآثار لا تظهر إلا من تأثيرها في نفسه ومن خلالها أولاً ثم تظهر بعد ذلك في كل ما يصدر عنه ومن ذلك نظرته التاريخية والكونية ، فالشخصية الإنسانية هي ملتقى الآثار من كل ما يحيط بها ومن يحيط ، ومنها تصدر دوافع الأعمال والأقوال .

(١) تاريخ بغداد ٢ - ١٦٣ .

ولذلك تختلف نظرات الناس إلى التاريخ باختلاف أنماط شخصياتهم وخصائص كل نمط والفروق الفردية بين كل فرد وغيره فلا يستوى في النظرة التاريخية النظريون والعمليون ، ولا يستوى فيها الفنانون والفلاسفة والعلماء ونحوهم وإن كانوا جميعاً نظريين ، ولا يستوى فيها أفراد كل طائفة من هؤلاء ولو كانوا على نهج واحد في النظر لاختلافهم في الأمزجة والأخلاق والممكات والسير ، أو لاختلافات أخرى تعود إلى تنوع العصور والبيئات والألوان الثقافية والحضارية الغالية على كل منها ، وكلها مع موروثات الإنسان قوام شخصيته التي هي مورد معطيات الوجود له ، ومصدر ما يحدث منه .

ولست صورة الكون عند أى إنسان إلا وفق ما تنطبع في نفسه أو هي صورة نفسه التي تنطبع بطابعها كل ما تتلقاه من الحياة والاحياء ، فاذا عرفنا كيف ينظر الإنسان إلى التاريخ مثلاً عرفنا ما هو أو ما يبعثه ، وإذا عرفنا ما هو عرفنا كيف ينظر إلى التاريخ أو غيره .

وقد عرفنا فيما سبق أن صاحبنا الطبرى « حوارى » وأشرنا إلى خصائص الحوارية في طبيعته وليس لنا أن نتنظر منه إلا الوفاء لطبيعته الحوارية في نظراته إلى التاريخ وكذلك كان الرجل .

فهو في تاريخه يؤرخ لخلق العالم بسماواته وأرضه ومن فيه فتلمح في نظراته إلى العالم نظرة حوارى أو رجل الدين الذى يتبصر حكمة الله وفضله في إبداع خلقه وما دبر لمخلوقاته من أقدار ، ونظم لهم من سنن ، فتاريخ الكون ومن فيه مجال للعظة والعبرة ، وخلق آية حول الله وطوله ، ولقد خلق الله فيه الإنس والجن لعبادته ، وخلق لهم السموات والأرض وما بينهما على وفق مصلحتهم كما اقتضت حكمته ونعمته .

وفهم الطبرى للزمان فهم حوارى كذلك ، فالزمان ساعات الليل والنهار ، ليعرف عباد الله من ذلك عدد

السنين والحساب ، فيعبده وفق مواقيت معينة ، ويتنغموا من فضله نهاراً ، ويسكنوا إلى الراحة ليلاً ، وبذلك يستوجب الله عليهم شكره جزاء نعمته ، فمن شكر زاده ومن عصى عاقبه بذنبه أو عفا عنه بفضله والطبرى - كما ينبغي أن نتوقع - يحتاج لكل ذلك بالأثار القرآنية ليدعم قلمه ببراهينه ويزداد يقيناً إلى يقينه وهذه غاية وفاء الطبرى لحواريته في تاريخه وفي سائر مؤلفاته ، وهى من أقوى الأدلة على أصالة هذه الطبيعة فيه ، ونظباع كل ما يصدر عنه بخصائصها الحية القوية ، فالتاريخ عنده من العلوم الدينية ، والكون كله معبد وعابدون ، وإن كان فيهم أبرار وخطاة ، أو مطيعون وعصاة ، والله وراء كل شئ محيط ، وهو صاحب الأمر والخلق ، ليس كمثل شئ ، وهو الأول قبل كل أول ، والآخر قبل كل آخر ، وقد خلق الخلق وهو الغنى عنهم فضلاً منه ونعمة وهو المدبر لهم وفق حكمته وكرمه وقدرته ، « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » .

وقد أراد أن يخرج الكتاب - وفق سعة علمه بموضوعه - في ثلاثين ألف ورقة فحال طلابه دون ذلك فأخرجه في ثلاثة آلاف ورقة ، تبلغ في طبعتنا المصرية ٣٣٠٠ صفحة ، في كل منها ٢٨ سطراً ، والسطر ١٦ كلمة ، وأجزاؤه ١١ جزءاً

## ٢- محتويات الكتاب :

يبدأ الكتاب بخطبة (مقدمة) ، يليها تمهيد ، ثم التاريخ ، وهذا يشمل تاريخ الخلق منذ بدأ حتى سنة ٣٠٢ ، وهو شطران يفصل بينهما الهجرة النبوية ، وسنجد فيما يلي كل قسم من أقسامه الأربعة ، ونهجه الخاص به .

### (١) الخطبة :

وهي تقع في ثلاث صفحات ، وتبدأ باسم الله وحمده بما هو أهله من قدم وبقاء ووحدانية وقدرة ،



## ب - تمهيد في الزمان وبدء الخلق

يقع التمهيد في نحو خمسين صفحة وفيه يوضح الزمان ما هو فيعرفه بأنه ساعات الليل والنهار ، وأن من معانيه المدة الطويلة أو القصيرة ، ويحتج لهذه التعريفات بكلام العرب ، وهي تعريفات عالم فقيه لغوي لا تعريفات فيلسوف .

ثم يتكلم عن مقدار الزمان من بدئه إلى نهايته ويذكر الأقوال فيه ، فينقل بسنده عن ابن عباس تقديره بسبعة آلاف سنة ، فتقدير كعب الأخبار له ستة آلاف سنة ومن وافقه على ذلك ويتبعه بأقوال من يقدره تقديراً مهماً اعتماداً على قرب مبعث نبينا محمد - عليه السلام - من قيام الساعة معتمداً على أحاديث يروها ، ونهجه هنا أنه يذكر الرأي ويروي طائفة من أقوال أصحابه بأسانيدها اليهم مهما يطل السند أو العننة ، ثم يذكر رأى اليهود في قدر الزمان اعتماداً على توراتهم وأنهم يقدرونه من بدء الخلق حتى الهجرة النبوية باثنتين وأربعين وستائة سنة وأربعة آلاف ، ويذكر أن اليونانية من النصارى يرون بطلان تقدير اليهود ويرفضونه ، وأنهم يقدرون هذه الفترة باثنتين وتسعين سنة وخمسة آلاف وعدة أشهر اعتماداً على التوراة التي في أيديهم أيضاً ، والاختلاف ديني أت من اعتماد كل من الطائفتين في المسيح : أهو ابن مريم الذي ظهر فاتبعه النصارى ورفضه اليهود ، أم هو لم يأت بعد فاليهود ينتظرونه على ما يدعون . ثم يذكر رأى الجوس في قدر هذه المدة منذ خلق جيومرت ( الذي يزعمون أن آدم أبو البشر ) حتى الهجرة النبوية ، وهم يقدرون هذه المدة بتسع وثلاثين ومائة سنة وثلاثة آلاف ، ثم يختم ذلك باختلاف الاخباريين في قدر هذه المدة ، ولا يتعرض لرأى أهل الهند فيها كما تعرض له المسعودي في « مروج الذهب » وهم يحسبون

وتجرد عن المكان ولطف عن الادراك ، ثم شكره على فضله والاقرار بوحدانيته ونبوة محمد عليه السلام وعبوديته لله الذي أرسله فهض برسالته ، ثم شرح حكمة الحق ، كما لخصناها حين وضعنا نظرة المؤلف التاريخية ودلائها على طبيعته ، ثم إشارة إلى موضوع الكتاب وهو ذكر من انتهت إلى المؤلف أخبارهم منذ بدء الخلق من الرسل والملوك والخلفاء مع حملة من حوادث الأمور في كل عصر منهم « إذ كان الاستقصاء في ذلك يقصر عنه العمر ، وتطول به الكتب » ثم أشار المؤلف إلى أنه سيعهد لذلك بالكلام على ما هو أولى ، وهو الزمان « ما هو ، وكم قدر جميعه وابتداء أوله ، وانتهاء آخره ، وهل كان قبل خلق الله تعالى إياه شيء غيره ، وهل هو فان ، وهل بعد فئانه شيء غير وجه المسيح الخلاق (١) تعالى ذكره ، وما الذي كان قبل خلق الله إياه ، وما هو كائن بعد فئانه وانقضائه وكيف كان ابتداء خلق الله تعالى إياه ، وكيف يكون فناؤه ، والدلالة على أن لا قديم إلا الله... بوجيز من الدلالة غير طويل ، إذ لم نقصد بكتابتنا هذا قصد الاحتجاج لذلك ، بل لما ذكرنا من تاريخ الملوك الماضية وجمل من أخبارهم ... » .

ثم أشار إلى أنه سيتبع ذلك بتاريخ النبي وصحابته وتابعيه ومن بعدهم ... ومن حُمدت روايته أو رفضت وسبب ذلك ، ثم أشار إلى أنه أدى ما وصل إليه كما وصل ، لأن الأخبار تعرف بالنقل لا باستنباط الفكر والحجج العقلية ، ويبرأ من عهدة ما ينقله من خبر قد يستنكر أو يستبشع ، وأن العهدة في ذلك على الرواة لا عليه على نحو ما قدمنا في هذا أنفاً عن كلامنا على نظرتنا التاريخية ومنهج كتابه .

(١) هذا شطر مطاع قصيدة ، وهو

ليس شيء من الوجود بياق غير وجه المسيح الخلاق

بخلق آدم ففضح دعواه الربوبية ، ثم نزع منه مجده ،  
ويذكر تحدى الله الملائكة بآدم حين عارضوا خلقه  
إياه ، فامتحنه وإياهم فافلح وخابرا ، ثم أذعنوا إلا  
لإبليس ، ثم يذكر حياة آدم قبل خروجه إلى الأرض  
وبعده ، ومن هنا يبدأ التاريخ البشرى .

### ح - التاريخ البشرى حتى الهجرة

يلغ هذا القسم نحو خمسمائة صفحة وهو يستوعب  
بقية الجزء الأول وجميع الجزء الثاني إلا خمسين صفحة  
وفيه يذكر المؤلف خروج آدم أين كان ، وما تزود  
به في خروجه ، وما وقع في عهده من أحداث أهمها  
ما نسلته له حواء من بنين وبنات ، فيذكر عددهم  
وتزويجه هؤلاء بهؤلاء ليبقى النسل وتعمر الأرض ،  
ويذكر اختلاف الرواة في ابني آدم اللذين قتل أحدهما  
الآخر وسبب نزاعهما ، وزمنهما وهل هما ممن ولدت  
حواء لآدم أم هما من بني إسرائيل .

ثم يذكر زعم الفرس في آدم أبي البشر وأنه عندهم  
« جيومرت » - كما قدمنا - ويذكر آراء من يوافقهم  
ومن يخالفهم في ذلك ، وفيما ينسبونه إليه من أعمال  
ويرجح رأى من يرى أن جيومرت هو جامر ابن يافث  
ابن نوح ، وأنه ملك طبرستان ( موطن المؤلف ) ثم  
فارس ثم اتسع ملكه وملك أبنائه فشمّل بابل وسائر  
الأقاليم . ويحتج لذلك باتفاق العلماء على أبوة جيومرت  
للفرس وأن ملكه هو وأولاده لم يزل متصلاً حتى  
قتل يزديجرد آخر ملوكهم في زمن عثمان بن عفان .

ثم يذكر ما قيل في عدد ولد حواء لآدم ، وعدد  
الأنبياء من بنيه وأنهم أربعة وعشرون ومائة ألف (١)  
منهم ثلاثة عشر وثلثمائة رسول ، ويحتم القول في آدم  
بوفاته ودفنه ، ثم تكاثر ذريته وانتشارهم في الأرض  
شرقاً وغرباً ، وحوادثهم حتى أيام نوح ، فيفصل

(١) مما يلفت النظر في كتابة الطبرى هذه الأرقام أنه يكتبها  
من اليسار إلى اليمين بالحروف .

مدة العالم بالدورات الكونية وتبلغ ملايين السنين «  
ثم يذكر حدوث الزمان وأن له بدءاً ونهاية  
وأن وجود الله قبله وبعده دائم ، ويحتج لذلك  
بالنقل عن القرآن والعقل ، واحتججه في الحالين  
احتجاج حوارى لاهوتى وليس باحتجاج فيلسوف مع  
اطلاعه على الفلسفة ، وغاية ما يقرب فيه من الفلسفة  
تفرقة بين وجود الله بغير زمان ووجود الخلق مع  
الزمان ، وأدلته أضعف من الأدلة القرآنية على ذلك ،  
وهو يقتصر من بينها على دليل الإيجاد أو الخلق  
التي يسميه الأوروييون ( البرهان الكونى  
The cosmological argument وخلصته « أن كل  
موجود يتوقف على غيره وهكذا فلا بد من سبب  
للموجودات بوجودها ولا يتوقف وجوده على غيره ،  
وهذا عند أرسطو هو برهان « المحرك الذى لا يتحرك »  
ثم يذكر بدء الخلق وأن أوله القلم الذى كتب  
القدر ، ثم الغمام ( وهو أشبه بما سمي « العمام » في  
بعض ما نسب إلى النبي عليه السلام ، وما يسمى في  
الفلسفة « الهبولى » أو القابلية ) ثم يذكر ظهور مخلوقات  
أخرى : العرش والماء والريح وسائر السموات  
والأرض وما فيهن من الكائنات ومن بينها الجن  
والإنس ، ويبين اختلاف الأقوال في اليوم الذى  
خلق فيه كل منها بين الأيام الستة ، ويبين مقدار  
اليوم معتمداً على القرآن الكريم الذى يشير إلى أن  
اليوم عند الله مقداره ألف سنة مما نعد ، وبذلك ينجو  
المؤلف من الانحصار الذى يقع فيه العامى حين يفهم  
اليوم بمعنى الليل والنهار ، ويفلت من الأشكال الذى  
يتورط فيه العامى حين يفهم ذلك ثم يجد أمامه أن  
الشمس أو الأرض لم تخلقا في اليوم الأول أو الثانى  
بل بعد ذلك ، وبهما تعرف الأزمنة .

ثم يذكر سبب خلق الزمن ليلاً ونهاراً ،  
وما كان لأبليس - على بعض الأقوال - من ملك  
السماء الدنيا والأرض حتى كشف الله عن كبر إبليس

الأقوال في دعوته وعصيان قومه وصنعه السفينة وقصة الطوفان ومن نجا معه في السفينة من حيوان الأرض وناسها ، وتناسل الخلق بعده من أبنائه الثلاثة سام وحام ويافث ، وخصائص كل منهم ، فهو الأب الثاني للبشر بعد آدم ، وكلهم حتى الآن من ولده الثلاثة فليس منهم إلا من هو سامي أو حامى أو يافثي كما يذكر قول المحوس في إنكار الطوفان وينكره عليهم معتمداً على القرآن والحديث الشريف وأقوال العلماء ( ١ - ٩٧ ) .

وهنا يذكر « بدأ التاريخ على مذهب أهل الكتاب وغيرهم » فأهل الكتاب يؤرخون ببدء الخلق ثم خروج آدم ثم مبعث نوح فالطوفان وتفرق أبناء نوح ، ثم نار ابراهيم ثم مبعث يوسف إلى مبعث موسى إلى ملك داود وسليمان ثم مبعث عيسى ، وهذا عند المؤلف ينبغي أن يكون على تاريخ اليهود . وأما النصراني فتورخ بعهد الإسكندر وأما الفرس في عهد المؤلف فكانت تورخ بعهد يزيدجرد وأما المسلمون فيؤرخون بالهجرة النبوية ، وأما العرب قبل الإسلام فكانت قريش بينهم تورخ بعام الفيل وسائر العرب يؤرخون بأيامهم « وقائعهم الحربية » .

وهنا يقف المؤلف وقفة حاسمة في تأريخه الحوادث كان لها نتائج خطيرة في كتابه سنعرض لها في ختام كلامنا على هذا القسم من كتابه . وحسبنا هنا الإشارة إلى أنه جعل التأريخ ( التوقيت ) الفارسي قبل الهجرة النبوية في المحل الأول واتخذ نظاماً رئيسياً يتناس به غيره من التأريخات ويركب عليه ، ولا يقاس بتأريخ آخر حتى تأريخ اليهود ، والسبب في إثاره تأريخ الفرس على التأريخ « التوقيت » اليهودي أن الأول - كما أشار المؤلف - مرتبط بظهور المملكة الفارسية واتصال أحداثها ، فهو متصل منتظم واضح الأزمنة ، وليس الثاني كذلك ، ولهذا يجعله تابعاً

للتأريخ الفارسي ، وإن كان يعول على التأريخ اليهودي حين يربط بين حوادثه الخاصة به فيما بين بعضها وبعض .

ومن هنا لا يكاد المؤلف يعرض لتأريخ ما بعد الطوفان حتى يظهر عنده تأريخ المملكة الفارسية ثم يزداد ظهوراً وانتظاماً مع توالي الأزمنة ، فبعد أن يذكر « جيومرت » - ( آدم عند الفرس ) كما قدمنا - نراه يذكر بعده « أوشهنج » الفارسي الذي قيل إنه ملك الأقاليم السبعة وأسس مدينة بابل ومدينة السوس ، وعند إشارته إلى حوادث بني آدم من عهد « شيث » إلى أيام « يرد » بن مهلائيل بن قينان بن أنوس بن شيث بن آدم يذكر رأى بعض الفرس في أن « أوشهنج » هو مهلائيل بن قينان حفيد شيث بن آدم ، ثم يذكر أنه ولد لأوشهنج ولد فلما صار ملكاً كان محمود السيرة وهو فيشداذ ( ومعناه أول حاكم بالعدل )<sup>(١)</sup> وإليه تنسب الدولة الفيشداذية أقدم دول الفرس ، وبذلك يقرب المؤلف تأريخ اليهود المقدس إلى تأريخ الفرس الذي اتخذه أساساً .

والمؤلف في تأريخه حريص على ذكر الحوادث المتعاصرة معاً ، ولو اختلفت موضوعاتها ، ولم تكن لإحداها صلة بالأخرى إلا المعاصرة التي هي أقوى صلة بينها عنده ، وهو على هذا النهج يجرى هنا ، فيذكر عصر ملك فارسي أو أكثر ويطلب في سيرته ويتبعها بحوادث عصره في الأمم الأخرى ، فإذا فرغ من ذلك ذكر عصر ملك فارسي آخر أو أكثر من ملك فيفعل مثل ذلك وهكذا ...

وكلما كان الملك أحدث كثرت الأخبار المتصلة بالأمم التي تجاور مملكته شرقاً وغرباً كالترك والعرب

( ١ ) في هذا الموضع ١ - ٨٤ يذكر الطبري كلمة الفيشداذية ، ويفسر معناها هكذا بالعربية . وفي مواضع أخرى يذكر كلمات فارسية ويفسرها بالعربية ١ - ٨٤ ، ٨٨ ، ٩٨ ، ١٠٨ ، ١٠٩ . فهل كان يعرف الفارسية .

واليونان والروم ، وقد يتعرض لأخبار أهل الهند والصين ، وأما «التاريخ المقدس» فهو يلاحق التاريخ الفارسي خطوة فخطوة ظاهراً معه على ما عداه منذ أيام شيث بن آدم ، ثم نوح إلى مبعث المسيح عيسى ابن مريم ، وتشتت اليهود في عهد الروم . ولهذا كان التاريخ المقدس لليهود وأسلافهم واضحاً بارزاً فيه وإن كان تابعاً في توقيته للتاريخ الفارسي ، بل يبدو في المبدأ كأن هذا التاريخ خادم للتاريخ المقدس .

فالمؤنف يذكر من ملوك الفرس «أوشهنج» وولده «فيشداد» ثم يذكر قولاً آخر هو أن الذي تلا أوشهنج هو «طهمورث» الذي ظهر في عهده «يوراسب» ودعا إلى ملة الصابئين ، ثم جاء «جم» أو «جمشيد» فقتل «طهمورث» وملك مكانه ، ثم ملك «بيوراسب» وهو الازدهاق الذي تسميه العرب الضحاك وكان ظالماً ويقال إنه «الغروذ» الجبار ، وقد قتله أفريدون وحكم مكانه ؛ وهنا يشير المؤلف إلى أنه ذكر هؤلاء ووضح سيرهم هنا لظهور نوح في عصرهم على بعض الأقوال ، بل يقول بعض نسبة الفرس إن نوحاً هو أفريدون الذي قتل الضحاك، كما قيل أن بينه وبين «جم» عشرة آباء، وأن ملكه كان خمسمائة سنة ، كما قيل إن ظهور نوح حتى عهد ابراهيم كان في عهد الضحاك ، ولذلك يذكر المؤلف الحوادث بين عهد نوح إلى ابراهيم خلال عهد هؤلاء الفرس ويقصها في وفاء .

ثم يذكر ولاية «منوشهر» بعد أفريدون والنزاع بينه وبين العبريين ، ويشير إلى ولاته على اليمن من أهلها كالرائش وغيره ، كما يشير إلى ظهور موسى وقارون في عهده ، ويفصل القول مسهباً في تاريخ اليمن وتاريخ بني إسرائيل على يد موسى ثم فتاه يوشع ابن نون على عهد «منوشهر» .

وهنا يذكر المؤلف اعتماده تاريخ الفرس أساساً فيقول «ذكر القائم ببابل من الفرس بعد «منوشهر» ،

إذ كان التاريخ إنما تدرك صحته على سياق مدة أعمار ملوكهم ثم يذكر منهم «فراسياب» وإفساده بين البلاد والعباد ثم ظهور «زو» بن «طهماسب» وإصلاحه ما أفسد «فراسياب» وعمران البلاد الفارسية في عهده ومعاونة «كرشاسب» له في ذلك ثم ظهور «كيقباز» بعده وهو أول الملوك «الكيانية» أو «الكيكية»<sup>(١)</sup> ويعقب ذلك بذكر ما يعاصر ذلك من حوادث بني إسرائيل فيما بعد يوشع بن نون الذي مكثهم من الإستيلاء على جزء من فلسطين ، فبعده خضع بنو إسرائيل لحكم القضاة حتى ظهر شمويل (صمويل) فاضطروه إلى اختيار ملك فاختر لهم طالوت (شاول) وجاء بعده داود وابنه سليمان .

ثم يذكر بعض ملوك «الكيانية» الفرس ومنهم كيقاوس ، وكبخسرو وفي عهدهما انقسم بنو إسرائيل مملكتين ، ثم ذكر «لهراسب» وابنه «يشتاسب» من الفرس وغزو واليه يختصر للعرب وبني إسرائيل وتخريبه بيت المقدس ونقله اليهود إلى بابل<sup>(٢)</sup> .

ثم يذكر بعد يشتاسب تملك حفيده أردشير بهمن ، الذي كان قورش واليه على بابل فرد السبي اليهود من بابل إلى بلادهم في فلسطين ، ثم يذكر دارا الأكبر ودارا الأصغر الذي هزمه الإسكندر وقضى على مملكته ، وقسم بلاده بين عدة ولايات ليبدأ كل إليه في نزاع بعضهم بعضاً ومنذ ذلك ظهر من يسمون «ملوك الطوائف»<sup>(٣)</sup> أو «الملوك الأشغانيين» وهم الدولة الفارسية الثالثة .

(١) هنا ينتهي الجزء الأول .

(٢) اسم معظم ملوكهم يبدأ بالمقطع «كي» وجمعه بالفارسية «كيان» فهم «الكيانية» أو «الكيكية» بتكرار المقطع «كي» .

(٣) لما انقسمت الأندلس ودويلات بعد انتهاء حكم أبناء الداخل الأموي سمي ملوك هذه الدويلات «ملوك الطوائف» تشبيهاً بملوك الفرس بعد فتح الإسكندر فارس .



في عهد هؤلاء الملوك يذكر المؤلف ظهور سلطان الروم حتى ملكوا الشام ومصر ، وظهور ملوك العرب في اليمن والحيرة والأنبار ولاة من قبل الفرس ، واضمحلال سلطان بني إسرائيل حتى ملكهم هيرود تحت سلطان الروم وظهور المسيح عيسى وانتشار الرسل للتبشير بدينه ، وظهور الزباء وطسم وجديس وأصحاب الكهف ويونس بن متى وشمسون الجبار .

ثم يذكر ظهور الدولة الفارسية الرابعة والأخيرة « الدولة الساسانية » بقيام أردشير بن بابك الذي قضى على ملوك الطوائف ووحد المملكة واستمرت متحدة يليها منهم ملك بعد آخر حتى فتحت في عهد عمر ابن الخطاب وقتل آخره وكها يزديجرد في عهد عثمان بن عفان ، وتاريخ هذه الدولة أوضح من تواريخ الدول الفارسية الثلاث الماضية ، ويبدو المؤلف خلالها كأنه لا يؤرخ إلا له حقاً ، ويبدأ تاريخ اليهود في الاختفاء ، وتظهر تواريخ أمم أخرى في صورة أبرز ، وأهمها الترك والروم والعرب ومع تقدم الحوادث يحل تاريخ العرب في الظهور محل التاريخ المقدس اليهودي والمؤلف يعدد هؤلاء الملوك الفرس وسيرهم وأحداث عصرهم في بلادهم وما جاورها بالتفصيل ملكا فلكا ، منذ « اردشير » ، حتى يأتي ذكر بهرام جور» فيذكر تربية المنذر بن النعمان ملك الحيرة له بوصية أبيه ومساعدة المنذر وابنه النعمان لبهرام جور على استرداد ملك أبيه يزديجرد من قبضة كسرى الذي انتهز فرصة وفاة يزديجرد وبعد ابنه وولى عهده عن بلاده ، واغتصب ملكه وقد عرف بهرام المنذر فضله فقدمه .

ثم يذكر عهد يزديجرد بن بهرام جور وابنه فيروز فيبين خلال ذلك ولاتهما من ملوك العرب على الحيرة واليمن ، واستعانة ملوك الفرس في حروبهم بالعرب ضد الروم وأتباعهم من العرب أيضاً ، حتى إذا جاء عهد قباذ بن فيروز ، ذكر فتنة « مزدك » الشيعية في

عهده ومن دخل فيها من العرب والفرس ، ثم قضاء أنوشروان بن قباذ على مزدك وطائفته وفتنته ، وأخبار اليمن في عهد قباذ وأنوشروان ، ثم ولادة النبي عليه السلام في عهد أنوشروان .

ثم يذكر ملوك الفرس بعد أنوشروان واضطراب أحوال المملكة الفارسية منذ عهد حفيده كسرى أبرويز حتى آخرهم يزديجرد القتييل في عهد عثمان .

ثم يطيل في ذكر نسب النبي وسيرته في مكة منذ ولد حتى بعث ثم تبشيره بدعوته حتى هجرته وبذلك ينتهي هذا القسم من تاريخه الذي جعل فيه تأريخ الفرس أساساً للتاريخ البشري .

وقد كان لتعويل المؤلف على تأريخ الفرس آثاره في كتابه ، فقد أفاض في ذكر أخبار الفرس إلى حد جعل هذا القسم من كتابه مصدراً من أكبر مصادر تاريخهم لا يستغنى عنه مؤرخ ولو ملأ خزائنه بما عداه من الكتب والآثار ، وهو يعد حجة كبرى في هذا الموضوع حتى لقد اعتمد عليه كل عارف به ممن كتب في تاريخ الفرس وقد ترجم المستشرق « نولدكه » إلى الألمانية القسم الخاص بالدولة الساسانية ، كما عول عليه في تاريخ الفرس أكبر ثقافته وهو المستشرق « براون » في كتابه عن تاريخ الأدب الفارسي .

ولا يهون من خطر كتابه احتواؤه على جمل من الأخبار الأسطورية في كثير من مواضعه ولا سيما كلامه على الممالك المعرقة في القدم وأخصها الدولة الفيشداذية ، فهو يأتي فيها بما يذكرنا بأساطير البابليين حول نشأة الكون وصراع الآلهة وظهور « مردوخ » وقد كان من نتائج تعويل المؤلف على التوقيت الفارسي أنه نجا من الانحصار الذي حبس فيه اليهود تاريخهم وتاريخ العالم عن قصد وعن غير قصد ولا سيما حيث أدخلت السياسة والدين أصابعهما في كتابة التاريخ على ما عرفوه ، فحصروا النبوة في ابراهيم وبنيه مع أنهم

في التوراة يعترفون ببعض الأنبياء أيام اراهيم عليه السلام ، ثم انحصرت البركة في ولده إسحاق دون اسماعيل ، ثم في يعقوب بن اسحاق دون العيص بن إسحاق ، ويعقوب هو إسرائيل الحد الأكبر الخاص باليهود ، ثم زادت البركة انحصاراً في سبط موسى حتى انحصر كل خير في داود وذريته ليكون منهم المسيح الذي يأتي لإنقاذ إسرائيل وتمكينهم من تسخير العالم وأمه ليكون اليهود ملوكه وسادته إلى آخر الزمن .

نجا المؤلف من هذا الانحصار فتبين لنا أن الإسرائيليات في آثارنا القديمة مع كثرتها لم تكن المرجع الأول أو الأعظم في التاريخ القديم ، بل كانوا هم وغيرهم كعرب الجزيرة متعلمين معاً على المعارف التاريخية في الأمم التي سبقتهم في الرقي كالبابليين والمصريين بل إن البابليين كانوا عرباً تعلم منهم اخوانهم عرب الجزيرة دون وساطة اليهود كما تعلم منهم اليهود .

ومكن ذلك الطبري من أن يذكر الأنبياء الذين أهلهم اليهود عمداً ، ومنهم كثير بين عرب الجزيرة في الجنوب والوسط والشمال ، كما أهلوا تاريخ الأمم التي ظهر فيها أولئك الأنبياء وغيرها من الأمم ، ومن هؤلاء «عاد» قوم «هود» في الأحقاف ، و«ثمود» قوم «صالح» في المدائن ، وقد بقيت أخبارهم بالرواية ، إذ حفظها عرب الجزيرة عن كثير من هؤلاء الأقباط ، ثم جاء ذكر بعضها في القرآن ، وزاد أخبارهم توكيداً ما سجل منها في كتب اليونان والروم ، فلم تكن الروايات الإسرائيلية هي المصدر الأكبر ولا الأول ولا الوحيد في الروايات العربية عن الأمم القديمة ، بل كانوا تلاميذ كغيرهم من قبائل عرب الجزيرة ، وكانوا يأخذون عنهم كما يعطونهم على سواء ، ولم يكن عرب الجزيرة

في الجاهلية منقطعين عن العالم بل كانوا - عن طريق الرحلات للتجارة والغزو والتملك - ذوى صلات وثيقة بكل ما يحيط بهم من الأمم في البلاد المجاورة حتى الهند والصين .

فإذا كان الطبري في التأريخ المقدس لليهود يجارى المنهج التوراتي كثيراً فيما يخص تأريخهم ، فغير يقسمه وفق منهجه للتأريخ الفارسي ، ولا يأخذ بمنهج التوراة إلا في الأخبار التي تعرضت لها التوراة ، ثم هو لا يكتفي بمراجعهم بل إنه يورد حتى في موضوعاتهم الخاصة أخباراً أخرى عن مصادر غير إسرائيلية وأهمها المصادر العربية ، وإذا كان الطبري قد بنى كتابه على كتاب ابن إسحق في المبتدأ والمغازي كما قال تلميذه ابن كامل ، فإن ابن إسحق في المبتدأ لا يأخذ كل رواياته في اليهود عن علماءهم الذين كان يدعوهم «أهل العلم الأول» بل كان يأخذ عن مصادر عربية كأستاذه الزهري حتى في تاريخ الاسرائيليين ، وما كان له نهج الطبري في أخذه بالتوقيت الفارسي قاعدة لتأريخ البشر ، ولا علمه بكل مصادره ولا سيما المصادر الفارسية ثم العربية ، وإذا كان تاريخ ابن إسحق قد ضاع ، فإن جملة صورته باقية في سيرة ابن هشام لإحاطة كبيراً من قسم المبتدأ حذفه ابن هشام كما أشار إلى ذلك وان كنا نجد بعض ما حذف قد نقل في «أخبار مكة» للأزرقي كما نجده في الطبري .

د - تاريخ الإسلام منذ الهجرة حتى سنة ٣٠٢ هـ

هذا القسم أطول أقسام الكتاب وهو يستغرق أكثر من ثمانمائة وألفي صفحة ، هي الصفحات الخمسون في آخر الجزء الثاني ثم صفحات الأجزاء التالية من الثالث حتى الحادي عشر ، وأساس توقيت هذا القسم هو التأريخ

الإسلامي بالهجرة النبوية على وفق السنوات الهجرية<sup>(١)</sup> فهو يذكر في سنة ما وقع فيها من حوادث فإذا فرغ من أخبار سنة انتقل إلى غيرها ، ويبدوها بقوله مثلاً : ثم دخلت سنة كذا وفيها وقع كذا وكذا ، وحين يشير إلى حادثة يذكر روايات عدة فيها بأسانيداً مهما تطل وقد تتداخل الروايات في الحادثة الواحدة في السنة الواحدة إذا كان في جزء منها أكثر من رواية ، فهو يذكر الرواية في هذا الجزء ثم يذكر رواية أخرى أو أكثر فيه أيضاً ، فإذا استوفى روايات هذا الجزء ذكر روايات جزء آخر على هذا النحو ولو كانت بعض أسانيد الجزء الأول هي أسانيد الجزء التالي له ، ويبدأ روايات الأجزاء التالية بقوله مثلاً «عاد الحديث إلى رواية فلان» فترى رواية الراوي الواحد في «أجزاء الحادثة الواحدة في السنة الواحدة مختلطة برواية غيره في هذه الأجزاء مع أنها وقعت داخل سنة واحدة<sup>(١)</sup>.

وإذا وصل المؤلف إلى السنة العاشرة بعد فتح مكة تختم أحداث كل سنة بعدها حتى آخر الكتاب بذكر من حج بالناس فيها (أمير الحج) والولادة على الأمصار بالبلدان وذلك عقب الفتوح ثم انتشارها . والطبري يهتم في هذا القسم كما اهتم في ذلك بروايات غيره للحوادث ولا يكتبها منشئاً أو ملخصاً بقلمه إلا أخباراً نادرة عن حوادث شاهدها في آخر تاريخه الذي أوصله إلى سنة ٣٠٢ أي قبل وفاته بثاني سنوات .

وبينما يعني بالحوادث السياسية عند الحكام كثيراً تقل عنايته بدراسة مجتمعات الأمم التي يورخها وتوضيح نظمها الإدارية والاقتصادية والزراعية وسائر أحوالها

(١) لم يخالف هذا النهج السنوي إلا في فصل موضوعه «الكتابة من بدء الإسلام» ذكر فيه أسماء كتاب الخلفاء والولادة حتى عهد الرشيد العباسي ، ووعد بذكر بقية أسانيدهم بعد الفراغ من تاريخ العباسيين (٧-١٩٨).

الاجتماعية التي تكشف خصائصها ، وهو لا يبدى رأيه بالحكم على الأشخاص أو الأعمال ، أو يكشف عبر الحوادث التي يعرضها بل يكتفى بالنقل إلا نادراً ، كما أنه نادر الترجيح لرواية على رواية فيما ينقل ، ولهذا النهج مزاياء ولغيره أيضاً مزاياء ، وإنما يفضل نهج سواه على حسب وجهة القارئ ، وقارئ تاريخ الطبري يجد فيه مادة ضخمة صالحة للحكم على الأشخاص والأعمال وكشف العبر من الحوادث بنفسه ولا يجد تحيزاً مذهبياً ولا عنصرياً ولا حزبياً ولا سياسياً وليست سنوياته أو أخبار سنواته متساوية ولا متقاربة

فمن سنوياته ما تبلغ صفحة كما في سنة ٢٩٥ وهي السنة التي ولى فيها المقتدر الخلافة ، وكما في سنة ٣٠١ وسنة ٣٠٢ وهما ختام الكتاب وقد تبلغ نصف صفحة أربعمائة كما في سنة ٢٩٧ وما تلاها حتى سنة ٣٠٠ وربما تزيد حتى تبلغ تسعين صفحة كما في سنة ١١ التي تستغرق الثلث الأخير من الجزء الثالث ، وهي سنة وفاة النبي عليه السلام وتولية الصديق وحوادث الحرب التي سميت تغليبا «حروب الردة» وبدء الفتوح في الشام والعراق على عهده ، ومثلها أخبار سنة ٣٦ فهي نحو تسعين صفحة .

وفي هذا القسم - ولا سيما سنويات القرن الأول - يكثر المؤلف من رواية الخطب والأشعار والرسائل والمنظرات والكلمات البليغة مما جعل كتابه جزءاً هاماً من تراثنا الأدبي كما هو جزء من تراثنا التاريخي ، وتأخذ هذه النصوص الأدبية في الضعف والقلة كلما اقتربنا مع الزمن من عصر المؤلف حتى تتلاشى في سنوياته الأخيرة ، مما يدل على ضعف أساليب الحكام الذين يعني المؤلف بأخبارهم ، وأساليب المؤلفين الذين ينقل عنهم رواياتهم .

وقسم السنويات جميعاً يرتبط أساساً بتاريخ الحركة الإسلامية منذ الهجرة حتى ختام الكتاب سنة

القرطبي مع أنه أندلسي<sup>(١)</sup> لافي السنوات التي اشتركا  
في تأريخ حوادثها ولا في السنوات التي انفرد بها بعده<sup>(٢)</sup>

### ٣ - تقدير الكتاب وأثره

ليس في كتب المؤرخين حتى اليوم ما يضارع  
هذا الكتاب في موضوعه من حيث الأمانة والسعة  
والإحاطة بالوجهات المختلفة للروايات ورواياتها ،  
فهو في موضوعه عمدة المؤرخين في قسميه القديم  
والإسلامي ، مع كل ما فيه من مأخذ ألغنا إلى  
بعضها آنفاً ، فهو مرجع قيم لا يستغنى عنه في  
موضوعه ولم يهمله فيه إلا من قصر عنه .

ولقد أشرنا في ختام كلامنا على القسم الخاص  
بما قبل الهجرة إلى أنه مرجع لا نظير له في تاريخ  
الفرس الأقدمين من أبعاد عصورهم الغامضة حتى  
أحدثها فلا غنى لمن يورخونه عنه ، ولقد عول  
عليه كل عارف به فيمن كتبوا في تاريخهم من  
القدماء والمحدثين شرقيين وغربيين ، وزاد في تقديره  
عند الغربيين نظرهم إلى الفرس نظر الأبناء إلى  
الآباء في أرومتهم الآرية ، واعتدادهم بهذه الأرومة  
في الصراع العنصري وبخاصة في القرون الأخيرة التي  
كثرت فيها بينهم البحث عن الأصول البشرية وتسلموا  
قيادة العالم وطمعوا في تسخير سائر الأمم لمصالحهم  
القومية .

(١) كان عريب كاتباً للحكم الثاني أحد أمراء الأندلس الأمويين  
من أبناء عبد الرحمن الداخل ، وكان حكم هذا الأمير من سنة ٣٥٠  
إلى سنة ٣٦٦ وتوفي عريب سنة ٣٦٦ ، وقد طبع كتابه « الصلة »  
في ٩٦ صفحة ملحقاً لتاريخ الطبري في الطبعة المصرية . وألحق بهما  
« المنتخب من كتاب ذيل المذيل » أو « تاريخ الصحابة والتابعين »  
للطبري أيضاً والمطبوع من « الصلة » لعريب يتضمن حوادث السنوات  
الثلاثين من سنة ٢٩١ إلى سنة ٣٢٠ هـ .

(٢) في الكتاب فصل ليس منه وهو في « سيرة عمر بن  
عبد العزيز » سنة ١٠١ هـ وقد نبه في مبدأ ذكره إلى أنه من غير كتاب  
أبي جعفر (٨-١٤٠) .

٣٠٢ هـ وما عدا أخبار هذه الحركة فهو تابع لها ،  
داخل في تاريخها بسبب منها . فهو يبدأ السنوات  
بسيرة النبي عليه السلام في المدينة عقب الهجرة ،  
وإقامته المجتمع الإسلامي الجديد فيها ، ومغازيه أثناء  
ذلك حتى وفاته . ثم يذكر سير الخلفاء الراشدين  
والفتوح في عهدهم ، والخلافات في المجتمع الإسلامي  
ولا يكتفى في هذه الفتوح خلال هذا العهد وماتلاه  
بنقل أخبارها عن استوطنوا هذه البلاد عقب الفتوح  
بل ينقل عن شيوخها وعن غيرهم من شيوخ البلاد  
الأخرى ، كما لا ينقل في الخلافات روايات حزب  
بدون حزب بل ينقل من رواة الأحزاب جميعاً في  
سماحة وأمانة إذا وثق بما عندهم من روايات ، ثم  
يذكر أخبار الأمويين ثم أخبار العباسيين حتى  
صدر عهد المقتدر ، فلا يتحامل على الأمويين لأنهم  
أعداء العباسيين ، ولا يجامل العباسيين أو يخابهم ضد  
الأمويين أو العلويين لأنهم أصحاب الدولة في أيامه  
فهو لا يتصل بالدولة ، ولا يجب أن يتصل بها ، بل  
هو حريص على أن يستقل بدينه ودينه عن الحكومة  
والحكام . وهو ليس ناصبياً ولا شيعياً ولا متعصباً  
لعنصر على عنصر ولا لمذهب على مذهب ولا ممن  
يرضون الفتن أو يستمرعون الخلفاء أو يقبلون الطعن  
في خصم وان صرح بالخلاف والظعن لأنه يعلن قوله  
الحق بالحسنى أمام قوله الباطل مهما تكن العواقب ،  
فلا سكوت على الباطل الصريح ولكن بلالدد ولا تجريح  
وتاريخه لم يكن محتاجاً إلى جهاد كثير من هذا القبيل  
إلا أمام من كادوا الإسلام وأهله في حرب عداوية  
مكشوفة ، وهذه المواقف في تاريخه قليلة .

ويؤخذ على هذا القسم أنه غنى بتاريخ الحركة  
الإسلامية في المشرق ، وكاد يهمل المغرب إلا ما كان  
من أخبار فتوحه ، ولم يسد هذه الثغرة في الكتاب  
أحد ممن وصلوه بكتبهم - التي يسمى كل منها (الصلة)  
أي صلة التاريخ الطبري - حتى عريب بن سعد



وعلى نحو قريب من ذلك اهتم به الفرس بعد الإسلام ، فما كادوا يستحيون معالم قوميتهم الثقافية ، ومنها لغتهم وتاريخهم وآدابهم ، حتى عنوا بهذا الكتاب بعد تأليفه بنصف قرن ، فقام بترجمته إلى اللغة الفارسية الحديثة أحد أعلامهم النابهين وهو محمد ابن عبدالله البلعمي (١) الذي كان وزير نوح بن منصور من ملوك الدولة السامانية في المشرق ، وتعد ترجمته لهذا الكتاب سنة ٣٥٢ هـ أقدم كتاب تاريخي باللغة الفارسية الحديثة (٢)

ويذكر الأستاذ جرجي زيدان مفردار اهتمام أسلافنا به فيقول « تعالى القوم في اقناء هذا الكتاب ، حتى كان منه في خزانة العزيز الفاطمي صاحب مصر عشرين نسخة ، منها واحدة بخط المؤلف ، وكان في دار العلم بمصر ١٢٠ نسخة منه ، ولم يكن يتأني إلا للملوك وأهل الثروة . ولما أظلم الشرق في الأجيال الوسطى وخيم الجهل أحرقت فضاعت نسخة . فلما أرادوا طبعه في ليدن لم يجدوا منه نسخة كاملة في مكان ، فاضطروا إلى جمعها من عدة أماكن (٣) .

وتزيد عليه أن المستشرقين الذين جمعوه من عدة أماكن طائفة من علماء هولندا ساحوا في البلاد الإسلامية وغيرها سنوات حتى حصلوا له نسخة كاملة طبعوها في ثلاثة وعشرين جزءاً بلغت ٧٥٠٠ صفحة وكانت منها طبعتنا المصرية في أحد عشر جزءاً بلغت ٣٣٠٠ صفحة ، وقد أشرنا من قبل إلى

(١) كان أبوه وزيراً ناهياً في عهد السامانيين ، وكذلك كان هو في عهدهم بعده . وللتفرقة بينهما يدعى الأب « البلعمي الكبير » ويدعى الابن « البلعمي الصغير » كما يدعو المقدسي في تاريخه بقريب من ذلك في المعنى « أميرك بلعمي » أي الأمير البلعمي الصغير تاريخ المقدس (٣٣٨) .

(٢) انظر مادة « البلعمي » في دائرة المعارف الإسلامية .

(٣) تاريخ آداب اللغة العربية ٢ - ١٩٨ .

أن المستشرق « نولدكه » ترجم إلى اللغة الألمانية الجزء الخاص بتاريخ الساسانيين ، وتزيد هنا أن الكتاب كله ترجم من ترجمته الفارسية للبلعمي إلى الفرنسية بقلم الأستاذ زوتنبرج ، وترجم بعضه إلى اللاتينية كما ترجم كله إلى التركية . وقد عول عليه الأستاذ براون Browne ... في كتابه الكبير « تاريخ الأدب الفارسي (١) » وهو يعد في تاريخ الفرس أكبر حجة بين المستشرقين في العصر الحديث .

ولقد عول عليه أكثر من غيره كل من عرفه وكتب في موضوعه من كبار مؤرخينا السابقين كما يظهر من اشاراتهم إليه ونقلهم عنه ، ونكتفى من أقوالهم بما ذكره المؤرخ الكبير « ابن الأثير » في كتابه « الكامل » إذ يقول في مقدمته مفاخرأ به « ... ولكن أقول : إنني قد جمعت في كتابي هذا ما لم يجتمع في كتاب واحد ، ومن تأمله علم صحة ذلك ، فابتدأت بالتاريخ الكبير الذي صنفه الإمام أبو جعفر الطبري ، إذ هو الكتاب المعول عند الكافة عليه ، والمرجوع عند الاختلاف إليه ، فأخذت ما فيه من جميع تراجمهم فلم أخل بترجمة واحدة منها ، وقد ذكر هو في أكثر الحوادث روايات ذوات عدد ، كل رواية منها مثل التي قبلها أو أقل منها ، وربما زاد الشيء اليسير أو نقصه ، فقصصت أتم الروايات فنقلتها ، وأضفت إليها من غيرها ما ليس فيها ، وأودعت كل شيء مكانه ، فجاء جميع ما في تلك الحادثة - على اختلاف طرقها - سياقاً واحداً على ما تراه .

« فلما فرغت منه أخذت غيره من التواريخ المشهورة فطالعتها ، وأضفت منها إلى ما نقلته من تاريخ الطبري ما ليس فيه ، ووضعت كل شيء منها موضعه إلا ما يتعلق بما جرى بين أصحاب رسول

الهجرة ، وثانيهما من تاريخ للحركة الإسلامية بعد الهجرة .

#### ١ - مولد النبي في عهد كسرى أنوشروان عام الفيل

تعرض الطبري لتملك أنوشروان على فارس وذكر ما وقع على عهده في بلاده من حوادث ، وما وقع من حروب في اليمن بين الأحباش ودفاع أهلها عنها واستعانتهم بالفرس لطرد الأحباش ، ومحاوله الأمير الحبشي أبرهة غزو الكعبة وهدمها بجيش يتقدمه فيل ورجوعه عنها مدحوراً بلا هزيمة أمام جيش ، قال : « وكان مولد رسول الله صلى الله عليه وسلم في عهد كسرى أنوشروان ، عام قدم أبرهة الأشرم أبويكسوم مع الحبشة إلى مكة ، وساق فيه إليها الفيل يريد هدم بيت الله الحرام ، وذلك لمضى اثنتين وأربعين سنة من ملك كسرى أنوشروان وفي هذا العام كان يوم جبهه وهو يوم من أيام العرب المذكور .

#### ذكر مولد رسول الله صلى الله عليه وسلم

حدثنا ابن المني قال : حدثنا وهب بن جرير قال : حدثنا أبي قال : سمعت محمد بن اسحاق يحدث عن المطلب بن عبدالله بن قيس بن مخزوم عن أبيه عن جده قال : ولدت أنا ورسول الله - صلعم - عام الفيل قال : وسأل عثمان بن عفان قيس بن أشيم ، أخا بني عمرو بن ليث أفأنت أكبر أم رسول الله - صلعم - قال : رسول الله - صلعم - أكبر مني ، وأنا أقدم منه في الميلاد ، ورأيت خذق (١) الفيل أخضر محيلاً بعده بعام ، ورأيت أمية بن عبد شمس شيخاً كبيراً يقوده عبده . فقال ابنه ياقبات : أنت أعلم وما تقول . حدثنا ابن حميد قال : حدثنا سلمة عن ابن اسحاق عن المطلب بن عبدالله بن قيس بن مخزوم عن أبيه

الله - صلى الله عليه وسلم - فإني لم أضف إلى ما نقله أبو جعفر شيئاً إلا ما فيه زيادة بيان أو اسم إنسان أو ما لا يطعن على أحد منهم في نقله وإنما اعتمدت عليه من بين المؤرخين إذ هو الإمام المتقن حقاً ، الجامع علماً وصحة واعتقاداً وصدقاً (١)

وكما عني - سابقونا بالنقل عنه وباختصاره على نحو ما فعل ابن الأثير ، عنوا بتكميله : فوصله كثير منهم بين المشاركة والمغاربة ، ومن هذه الصلوات كتاب « الصلة » الذي ألفه عبدالله بن أحمد بن جعفر الفرغاني (٢) ، وقد نقل عنه ياقوت كما أشرنا قبل ، وكتاب الصلة الذي ألفه عريب بن سعد القرطبي فأنهى به إلى سنة ٣٦٥ ، وقد أشرنا إليه قبل ، وتلاه محمد بن عبد الملك الهمداني بكتابه « الصلة » فأنهى به إلى سنة ٤٨٧ .

ولا نجد بعده كتاباً ذا قيمة خلال تاريخنا القديم والحديث يعرض لتاريخ الإسلام وأهله وصلاته بجزائه في القرون الثلاثة الأولى بعد الهجرة - وهذا بعض موضوع الكتاب - إلا وجدناه يعول عليه كأوثق مصدر له وأوسع ، ولا وجدنا مؤرخاً قديماً أو حديثاً عرض لتقديره إلا زكاه وعظمه كيفما كانت مأخذه عليه ، وفي بعض هذا برهان واضح على قدر الكتاب بين القدماء والمحدثين في أمم مختلفة ، وعلى أثره في مؤلفاتهم التاريخية والأدبية ، وهذا حسبه في عظمة القدر والأثر الذي يتجدد على اختلاف الأمصار والأعصار .

#### ٤ - نماذج من الكتاب

قدمنا آنفاً ما يدل على أسلوب الطبري من كلامه في تاريخه وفي غير تاريخه ، ونذكر فيما يلي مثالين : أحدهما من قسمه الأول في تاريخ الملوك الفرس قبل

(١) مقدمة الكامل « ١ - ٥ .

(٢) ياقوت ١٨ - ٤٤ .

(١) فضلات الفيل .

عن جده قيس بن مخزومة: قال: ولدت أنا ورسول الله - صلعم - عام الفيل فنحن لدان .

وحدثت عن هشام بن محمد قال: ولد عبد الله بن عبدالمطلب أبو رسول الله - صلعم - لأربع وعشرين مضت من سلطان كسرى أنوشروان ، وولد رسول الله - صلعم - في سنة اثنتين وأربعين من سلطانه .

وحدثت عن يحيى بن معين قال: حدثنا حجاج ابن محمد قال: حدثنا يونس بن أبي اسحاق عن أبي اسحاق عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: ولد رسول الله - صلعم - عام الفيل .

حدثت عن إبراهيم بن المنذر قال: حدثنا عبد العزيز ابن أبي ثابت قال: حدثنا الزبير بن موسى عن أبي الخويرث قال: سمعت عبد الملك بن مروان يقول لقيث بن أشيم الكنانى الليثي: يا قيث ، أنت أكبر أم رسول الله - صلعم - قال: رسول الله - صلعم - أكبر مني وأنا أسن منه ، ولد رسول الله - صلعم - عام الفيل ووقفت بي أمي على روث الفيل محيلاً عقله .

حدثنا ابن حميد قال: حدثنا سلمة قال: حدثني ابن اسحاق قال: ولد رسول الله - صلعم - يوم الإثنين عام الفيل لاثنتي عشر مضت من شهر ربيع الأول . وقيل إنه ولد - صلعم - في الدار التي تعرف بدار ابن يوسف وقيل: إن رسول الله - صلعم - كان وهباً لعقيل ابن أبي طالب ، فلم تزل في يد عقيل حتى توفي ، فباعها ولده من محمد بن يوسف أخى الحجاج بن يوسف فبنى داره التي يقال لها دار ابن يوسف ، وأدخل ذلك البيت في الدار حتى أخرجته الخيزران فجعلته مسجداً يصلى فيها .

حدثنا ابن حميد قال: حدثنا سلمة عن ابن اسحاق قال: يزعمون - فيما يتحدث الناس ، والله أعلم - أن أمينة بنت وهب أم رسول الله - صلعم - كانت تحدث أنها أتيت لما حملت برسول الله - صلعم -

فقيل لها انك قد حملت بسيد هذه الأمة ، فاذا وقع بالأرض فقولى: أعيذه بالواحد ، من شر كل حاسد ثم سميه محمداً ورأت حين حملت به أنه خرج منها نور رأت منه قصور بصرى من أرض الشام ، فلما وضعته أرسلت إلى جده عبدالمطلب أنه قد ولد لك غلام فأته فانظر إليه فأتاه فنظر إليه فحدثته بما رأت حين حملت به وما قيل لها فيه وما أمرت أن تسميه .

حدثني محمد بن سنان القزاز قال: حدثنا يعقوب ابن محمد الزهري قال: حدثنا عبد العزيز بن عمران قال: حدثني عبد الله بن عثمان بن أبي سليمان بن جبير ابن مطعم عن أبيه عن ابن أبي سويد الثقفي عن عثمان ابن أبي العاص قال: حدثتني أمي أنها شهدت ولادة أمينة بنت وهب أم رسول الله - صلعم - وكان ذلك ليلاً . قالت: فها شيء أنظر إليه من البيت إلا نور ، وإني لأنظر إلى النجوم تدنو حتى أتى أقول لتقعن علي» (١)

ومن هنا يظهر لنا استقصاء الطبري في الخبر بأكثر من رواية ، مع ذكرها بأسانيدها مهما يطل السند ولا يلخص الخبر بقلمه .

## ٢ - أخبار سنة ٩٢

هذه أخبار سنة كاملة اخترناها لقصرها نموذجاً مصغراً لمنهج الطبري في سنوياته ، إذ يذكر حوادث السنة ثم يذكر أمير الحج وسائر العمال على الأمصار في هذه السنة .

قال: «ثم دخلت سنة اثنتين وتسعين ، ذكر الأحداث التي كانت فيها» .

فن ذلك غزوة سلمة بن عبد الملك وعمر بن الوليد أرض الروم ، ففتح على يدي سلمة حصون ثلاثة وجلا أهل سوسنة إل جوف أرض الروم .

(١) تاريخ الطبري ٢-١٢٤-١٢٦ .

سجستان تلقته رسل رتبيل بالصلح فقبل ذلك  
وانصرف ، واستعمل عليهم عبد ربه بن عبد الله  
ابن عمير اللبثي .

وحج بالناس في هذه السنة عمر بن عبد العزيز -  
وهو على المدينة - كذلك حدثني أحمد بن ثابت عن  
ذكره عن اسحاق بن عيسى عن أبي معشر . وكذلك  
قال الواقدي وغيره .

وكان عمال الأمصار في هذه السنة عمالها في السنة  
التي قبلها» (١) .

(١) تاريخ الطبري ٨ - ٨٢ .

وفيها غزا طارق بن زياد مولى موسى بن نصير  
الأندلس في اثني عشر ألفاً فلقى ملك الأندلس - زعم  
الواقدي أنه يقال له : أدرينوق (١) ، وكان رجلاً من  
أهل أصبهان . قال : وهم ملوك عجم الأندلس -  
فزحف الأدرينوق في سرير الملك ، وعلى الأدرينوق  
تاجه وقفازه وجميع الحلية التي يلبسها الملوك ،  
فاقتتلوا قتالاً شديداً ، حتى قتل الله الأدرينوق ، وفتح  
الأندلس سنة ٩٢ .

وفيها غزا - فيما زعم بعض أهل السيرة - قتيبة  
سجستان ، يريد رتبيل الأعظم والزابل ، فلما نزل

(١) لذريق .





# الصّور الأخلاقية للابروير

بمّتلّم  
الدكتور محمد غنيمي هلال

أستاذ مساعد بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

الرومانتيكي «ميشليه» قائلًا : ( في مقدمة الجزء الخامس عشر من كتابه : تاريخ فرنسا ) : « لويس الرابع عشر يئد عالمًا . فهو - مثل قصره فرساي - يطل على الغروب . . . الكآبة تسيطر على كل شيء ، على المؤلفات والخواطر الخلقية فيما كان يكتبه كبار الكتاب مثل پاسكال ، وراسين ، وفينلون ، ولابروير . . . أما ما كان يجهر به خطيب القوم : بوسويه ، من ضمان شامل ، فانه لم يمنع العصر من أن يشعر باستهلاك كل قواه في المسائل العتيقة » .

وقد أخذت نتائج تلك السياسة الاستبدادية تظهر متوالية منذ حوالي عام ١٦٧٨ ، في صورة أزمة سياسية في الداخل والخارج ، وأزمات دينية وخلقية وأدبية ، ثم ثورة فكرية فلسفية في أواخر العصر .

أما الأزمة السياسية فكانت وليدة غرور الملك وأطاعه في صراعه ضد هولندا وألمانيا ومع إنجلترا ، في حروب دامت قرابة ثمان سنوات تخللها انتصارات موقوته ، مع تكاليف وعقبات وهزائم طالما عانى منها الشعب . وزادت هذه الأزمة الشعب سخطًا ، واشتدت

بعد الكاتب لابروير - صاحب فن الصورة الأخلاقية في الأدب الفرنسي - ثمرة من أنضج ثمرات عصره فكراً وثقافة ، ولكن خاصته التي انفرد بها أنه كان أكبر شاهد على عصره وأعمق ناقد له . آثر عشرة الكتب على مخالطة الناس ، ولكنه كان في عزلته أوثق صلة بعصره وبآفات عصره من جميع معاصريه ، يصف هذه الآفات في صور وأمثال تبين عن مزاج حاد ساخر ، ولكن في غير استهتار ؛ وتكشف عن فكر نافذ يبلغ - في سخطه وضيقة - أبعد مدى للإصلاح حتى ليتأخم حد الثورة ، على الرغم من سيطرة النزعة المحافظة على عصره كله ، وحتى ليذهب في جرأته إلى حدود الحملة التي لا هوادة فيها على التقاليد والآفات الطبقيّة التي كان لها شبه قداسة فيما كانوا يسمونه : العصر الذهبي أو « القرن العظيم » ، عصر لويس الرابع عشر ( ١٦٤٣ - ١٧١٥ ) - وحقاً كان ذلك العصر عظيماً في مظهره ، ولكنه كان يخفي خلف هذا المظهر الخادع آيات انحلال لازمت الدكتاتورية وعهود السلطان المظلم ، على نحو ما يصف المؤرخ الفرنسي

المصاعب المادية ، فسيطر سلطان المال على المجتمع ، وتدهورت تبعاً لذلك القيم الخلقية السليمة ، وازدادت حال الفلاحين سوءاً ، بقدر ما عظمت مكانة نبلاء الثياب ومشترو الألقاب من طبقة الأغنياء . وفي ذلك كتب « فينلون » رسالته إلى لويس الرابع عشر في ١٤ مايو عام ١٦٩٣ ، ثم كتب قصته الملحمية : « مغامرات تليهاك » ، وقد ظهر الكتاب الأخير في طبعته الأولى عام ١٦٩٩ ، وبين سطوره آراء الكاتب في الإصلاح الملح للنظم السياسية والتربوية ، كما كتب الباحث الاقتصادي بواجبير Boisguillebert في أسباب بوؤس البلاد والمخرج منها ، عام ( ١٧٩٧ ) .

وأدى الدجل الديني ، والتعبير الزائف في القصر والحاشية ، إلى صراع طائفي ديني ، ثم إلى موجة إلحاد . وساعدت على ذلك البلبلة العامة التي تنتشر عادة في سني الحرب . وقد قاوم بوسويه بعض الحملات الإلحادية التي شنها من تعرضوا لتأويلات نصوص الإنجيل ، ولبس هذا الإلحاد ثوباً فلسفياً في مؤلفات أمثال « بييل » Bayle الفرنسي في هولاندا ، فظهر قاموسه النقدي الفلسفي الكبير عام ١٦٩٧ ، كما وجد « سانت إفريمون » - في نادى « دوقه مازارين » في لندن - مؤثلاً غذى به المتمردين على الدين المسيحي ممن كانوا يغشون ذلك النادى . وانتصرت فلسفة ديكارت ، وتوسع أنصارها في تأويلاتها ضد الدين ، على الرغم من حظر السلطات ، ومن مقاومة أساتذة السوربون . وكانت هذه الحركة الإلحادية بمثابة تمهيد للمتمرد الرومانتيكى في القرن التالى .

وفي مجال الأدب كانت الكلاسيكية تختصر . فأخذ سلطان القدماء يتزلزل ، ودعا كثير من الكتاب والنقاد إلى التحرر من سيطرة الإغريق والرومان . وقامت

المعركة الشهيرة بين أنصار القدماء والمحدثين . ومن أكبر المدافعين عن المحدثين « شارل بيرو » في كتابه : « الموازنة بين القدماء والمحدثين » ( ١٦٨٧ ) - وقد انتصر للقدماء صفوة ممن أنجبهم العصر ، مثل لافونتين ، وبوالو ، ولابروير ، ولكن الصراع أسفر - لدى أنصار القدماء أنفسهم - عن اعتدال واضح في الدعوة إلى محاذاة الأقدمين ، كما أدى إلى التبصر والحذر في شرح نظرية المحاكاة ، مما سنتعرض لبعضه فيما يخص مؤلفنا وكتابه فيما بعد .

وكتاب « الصور الأخلاقية » للابرويير يشهد بأن مؤلفه قد تعمق هذه الأحداث ، وعاش فيها بقلب فنان مرهف الحس ، وعقل مفكر لا يكتب إلا ما يؤمن به ، وثقافة ناقد لا يعرف هوادة في الحق حين يصور خبايا عصره ونقائسه التي مهدت لما أشرنا إليه من أزمات أو صاحبها . فلم يغتر لابرويير بمظهر العظمة الخادع لعصره ، بل نفذ إلى ما وراءه في صور تحمل طابع الهجاء الاجتماعى البناء ، وهذا الهجاء ذو دلالة إنسانية مطلقة من ثنايا التصوير الدقيق لدخائل الطبائع البشرية وسوء النظم الاجتماعية .

وقد أودع كتابه هذا خلاصة نفسه ، وجعل منه معيناً لا ينضب في تصوير أطواء العصر وأدوائه . وعلى هذا الكتاب يجب أن يعتمد الباحث إذا أراد معرفة مؤلفه وعصره ، إلى ما لهذا الكتاب بعد ذلك من قيمة فنية وإنسانية .

وقد احتفظ التاريخ بقليل من المعارف عن حياة لابرويير الخاصة ونشأته . يقول سانت بوف : « لا نعرف شيئاً ، أو نكاد لا نعرف شيئاً ، عن حياة لابرويير . ويضيف هذا الغموض - كما لحظ الباحثون - إلى جلال عمله الأدبي ، بل يمكن أن يقال إن هذا

الغموض ليضعف من أثر ما كان لصاحبه من خلاق ومصير أليم . فاذا لم يبق سطر واحد في كتابه الفريد — منذ اللحظة الأولى من نشره — إلا أضفى على عصره جلاء الوضوح ، فليس لدينا مع ذلك من تفصيل خاص بحياة المؤلف نعرفه حق المعرفة . وتغمر شعاعات العصر كلها جوانب صفحات الكتاب جميعاً ، على حين يبقى خبيثاً وجه الرجل الذي بسطه يديه .

ولهذا سنعتمد على استخلاص واقع حياته من كتابه أولاً ، إلى جانب المعلومات المتفرقة الضئيلة التي أبقى عليها التاريخ من حياته الخاصة .

ولا شك أن الحادثة الفاصلة الأكيدة في حياته هي اختياريه في منزل أسرة « كوندية » مريباً لدوق بوربون عام ١٦٨٤ . وقد شطرت هذه الحادثة حياته شطرين : الأول يمتد حتى سن الأربعين ، وهو أطول ، ومعرفتنا به أشد غموضاً ، والثاني أقصر ، ولكنه أحفل أثراً وأوضح معالم .

وعلى حسب بحوث حديثة طويلة التحقيق ، قام بها المؤرخون بعد عصر سانت بوف ، أصبح محققاً أن مؤلفنا — « يوحنا دي لابرويير » — ولد في باريس عام ١٦٤٥ ، وتاريخ شهادته تعميده يرجع إلى ١٧ من أغسطس ، في كنيسة سان كريستوف . وأبوه لويس دي لابرويير من البرجوازية الصغيرة ، كان يشغل وظيفة كبير مفتشى الضرائب ببلدية باريس ، وأمه إليزابيث هامونين ابنة أحد وكلاء الدعاوى القضائية في شاتليه . وكان يعيش الوالدان مع أولادهما الثمانية — ومنهم يوحنا دي لابرويير — عيشة ضئيلة من استثمار رأس مال قيمته اثنا عشر ألف فرنك — أو « جنيه » . كما كان يسمى الفرنك حينذاك — إلى جانب دخل وظيفة الأب . ويساعدهم عم لابرويير الأعزب

الذي يسمى : يوحنا ، وكان يسكن معهم . وإذن ينتمي لابرويير في نشأته إلى أسرة برجوازية صغيرة ، وقد نمت هذه النشأة فيه روح الهجاء الناشئ عن الطموح المكبوت وسط مجتمع طبقي .

وأما عن تربيته الأولى فمعرفتنا بها جد ضئيلة . ويؤكد معاصره الأب « أدري » ( في مخطوطة عن كتاب مدارس جمعية الأورتوار في المكتبة الأهلية في باريس ) أنه تربى في مدارس تلك الجمعية ذات الطابع الديني ، وكانت تعنى مع ذلك بتعليم اللاتينية واليونانية . على أن إتقان لابرويير لليونانية كان مشكوكاً فيه على حسب البحوث الدقيقة المعاصرة . ومن العجيب أن أعداء لابرويير المعاصرين له لم يحملوا عليه من هذه الناحية ، ولم يشككوا في قيمة ترجمته لتيوفراست ، ولكن منذ عام ١٧٤٠ بدأ الشك يحوم حول قيمة هذه الترجمة من حيث دقتها . وفي مقدمة ترجمة تيوفراست الدقيقة — طبعة جيوم بوديه — قد أكد مترجمها المعاصر الأستاذ « نافار » أن ترجمة لابرويير لها كانت هيئة القيمة ، لا دقة فيها . وتصدى تلميذ من تلامذة « نافار » هو « كازيل » لحل المسألة ( في مجلة الدراسات الإغريقية عام ١٩٢٢ ) فبين — بحجج قوية لا تدفع — أن تحمس لابرويير لتيوفراست كان ادعاء لا دعوة ، وأن لابرويير لم يرجع إلى الأصل اليوناني إلا تبعاً لاعتماده أولاً وآخرها على ترجمة تيوفراست اللاتينية التي قام بها « كازوبون » دون أن يشير أدنى إشارة إلى مرجعه اللاتيني الذي اعتمد عليه كل الاعتماد<sup>(١)</sup> .

ومن الغريب أن لابرويير كان يعرف الألمانية ، أمر نادر في ذلك العصر . وهو ينصح — في كتابه الذي

(١) لا يهمننا التفصيل هنا في هذه المسألة الأكاديمية ، ولكننا نرى أن الإشارة إليها بالغة الأهمية .

نعرضه - بتعلم اللغات في عهد الطفولة ، على سواء ، دون تأجيلها إلى عهد الشباب أو ما بعده ، ويسوى لابروير في ذلك بين جميع اللغات ، لا فرق بين قديمها وحديثها ، ليدرس منها الناشئ أكبر قدر يستطيعه ( انظر كتاب الصور الأخلاقية ، الفصل الرابع عشر فقرة رقم ٧١ ) . ولا بروير في ذلك ذو نظرة في التربية لا زالت حديثة .

و درس لابروير الحقوق في باريس ، واضطر إلى مناقشة رسالته في جامعة أورليان عام ١٦٦٥ ، وكان عنوان تلك الرسالة : « الوصايا والهبات » . وإنما اضطر إلى مناقشتها في تلك الجامعة لأن القانون المدني لم يكن يدرس آنذاك إلا في تلك الجامعة وفي جامعة پواتييه . وما لبث لابروير أن فقد والده عقب عودته من أورليان إلى باريس عام ١٦٦٦ ، فكان عمه الوصي على الأسرة ، على حين صرف هو همه إلى البحث عن وظيفة له . فحصل أولاً على لقب محام للمرافعات أمام القضاء العالی في باريس . وليس لدينا من دليل ، ولا شبهة دليل ، على أنه مارس مهنة المحاماة ، على الرغم من أنه نص في كتابه على إكباره لتلك المهنة قائلاً : « مهنة المحاماة عسيرة مجهدة ، وتفترض فيمن مارسها خصوبة التكوين وقوة الوسائل ، فليس يكتفى من صاحبها بما يكتفى به من الواعظ الذي ينطق ببعض الخطب يؤلفها في وقت فراغ ، ويسردها من الذاكرة ، في تسلط المسيطر وفي غيبة المناقض ، ويغيرها تغييراً طفيفاً ليحظى بثمرة إلقائها أكثر من مرة ؛ على حين يفوه المحامي بمرافعات خطيرة ، أمام قضاة يمكنهم أن يفرضوا عليه الصمت ، وضد خصوم يقاطعونه ، فيجب أن يكون على استعداد للإجابة . . . ويظهر من ذلك أن الخطابة أيسر من المرافعة ، ولكن الخطابة

الجيدة أشق من المرافعة الجيدة<sup>(١)</sup> » ( انظر الفصل الخامس عشر ، الفقرة رقم ٢٦ ) .

ونستطيع أن نهتدى إلى سر مقته لممارسة هذه المهنة - مهنة المحاماة - بعد حصوله على وظيفته فيها ، ذلك أنه كان يكره إجراءات القضاء لأنها لا تزيد سوى نفور من وحشية طبائع المعتدين والمستغلين الذين أنف أن يختلط بالمجتمع من أجلهم . يقول هو : « لا يسمع في الميادين وشوارع المدن الكبرى ، وعلى ألسنة المارة فيها ، سوى كلمات الاستغلال والاستيلاء ، والاستجواب والاعتراف ، والمرافعة ضد الاعتراف . أفلمن يكون في العالم أقل قدر من الإنصاف ؟ أو هل يظل على التقيض مليوناً بأناس يتطلبون في جرأة ما ليس لهم فيه حق أو يرفضون في صراحة ما يدينون به ؟ وثائق تخترع لتذكير الناس أو إقناعهم بما وعدوا به !! ! يا لعار الإنسانية !! ! . . . » ( كتاب الصور الأخلاقية الفصل الحادي عشر ، فقرة رقم ٢٧ - انظر أيضاً ما يفهم منه نفور لابروير من المحاماة في الفصل السابع فقرة رقم ٢١ ) - ويأسى لابروير كذلك أن تكون القاعدة في القضاء محوراً للصورة المكتوبة بين المتنازعين : ( يقولون : حقاً هذا المبلغ من المال له ، وهذا الحق مكتسب له . ولكنه متعلق بهذا الإيصال الصغير ذي المظهر الشكلي ، فاذا نسيه صاحبه فلن يستطيع أن يرجع به على خصمه ، ونتيجة لذلك يفقد مبلغه من المال ، وبذلك يتجرد قطعاً من حقه ، وإذن سينسى هذا الإجراء الشكلي » وهذا ما أسميه ضمير

(١) يقصد لابروير أن القدرة على اجتذاب الجمهور بكلام مبتذل مكرور في الخطابة أشق كثيراً من مناقشات المرافعة التي تتكرر دون انقطاع ، ولكنها غير ملة لارتباطها بواقع الأحداث ، متى وقمت موقعها من بداعة المحامي وقوته .



المترافع ورجال القضاء - القاعدة الجميلة في نظر القضاء ، والنافعة للجمهور ، والحافلة بالعقل والحكمة والإنصاف ، قد تكون مناقضة تماماً للقاعدة التي تقول بأن المظهر يجب أن يتضمن الجوهر . ( نفس المرجع ، الفصل الرابع عشر ، فقرة رقم ٥٠ ) - ولا شك أن الفكرة الأخيرة للابرويير مزعمية ، ولا يستطيع فهمها إلا بالجمع بينها وبين الفكرة السابقة عليها من ضيق لابرويير بنقص الطباع الإنسانية ، مما يلجئ القضاء إلى التمسك بنصوص شكلية في الوثائق ، وإلى تعليق الحقوق بالاحتفاظ بتلك الوثائق ، ولكن الفقرتين السابقتين تدلان قطعاً على أن لابرويير لم يخلق لمهنة المحاماة المتصلة بالقضاء ورجاله .

وقد آلت إليه بعض ثروة عمه حين مات عام ١٦٧١ ، فاشترى في عام ١٦٧٣ وظيفة وكيل مالى لتقدير الضرائب وجبايتها في مقاطعة « كان » Caen على بعد ٢٢٤ كيلو متراً غرب باريس ، ولكنه لم يترك مع ذلك باريس ، على الرغم من أن القوانين كانت تحم عليه أن يقيم في محل عمله . واستمر يأخذ مرتبه السنوى وقدره ٢٣٥٠ فرنكاً ، دون أن يمارس وظيفته تلك التي لم يتخلى عنها إلا عام ١٦٨٦ . وظل في باريس يحيا حياة المتعطل ، ولكنه تعطل الحكماء . فكان يتردد على حديقة الكسمبورج وحدائق التويلرى ، يتأمل ويدون ملحوظاته ، كما يصفه أحد معاصريه وزميله في المحاماة : « فنيول مارفيل » ؛ وكما يتحدث هو عن نفسه في كتابه قائلاً : « يحتاج المرء في فرنسا إلى كثير من الصلابة ، وإلى سعة في الفكر ، حتى يدع جانباً الوظائف والتقييد بالأعمال الموقوتة ، ليطيب نفساً بالبقاء في منزله ، لا يشغل بشيء . ولا يكاد يتوافر لامرئ من الكفاية ما يلعب به هذا الدور عن جدارة ، ولا من

نقاء الطوية ما يملأ به فراغ الوقت بدون ما يسميه الدهماء : أعمالاً ؛ على أنه لا يعوز تعطل العاقل إلا تسمية هذا التعطل باسم أفضل ، ذلك بأن يسمى التأمل والكلام والقراءة والهدوء أعمالاً » ( نفس المرجع - الفصل الثاني ، فقرة رقم ١٢ ) - ويقول كذلك في موضع آخر - ويقصد نفسه بما يقول - : ( يسألك الحمقى ورجال الفكر على سواء : هم تتلهى ؟ وفيم تمضى وقتك ؟ فإذا أجبت قائلاً : إني أفنح عيني لأرى ، وأعير أذنى لأسمع ، وأحتفظ بصحتي وراحتي وحررتي ، كان جوابي لديهم لا معنى له . فالخير الأكيد ، والخير العظيم ، والخير الوحيد لا حساب له ولا شعور به : « أو تقامر ؟ أو تشهد حفلات الرقص المقتنعة ؟ » هذا ما يقولون . وعليك أن تستجيب ) : ( نفس المرجع الفصل الثاني عشر ، فقرة رقم ١٠٤ ) ويرجح أنه بدأ في تدوين ملحوظاته التي كانت نواة كتابه في تلك الفترة من حياته . ويحملنا منطق الأحداث على الاعتقاد بأن هذه التأملات كانت مقصورة أولاً على من يشهدهم من الناس وعلى الطبقة البرجوازية على الأخص . وربما توقع في هذه الفترة أن تتاح له فرصة أرحب لتأملاته العميقة باتصاله بالعلماء .

وقد أتاح له هذه الفرصة صديقه : « بوسويه » ، فأدخله مريباً في منزل من أسر النبلاء هو منزل « كونديه » ، عام ١٦٨٤ نظير دخل سنوى قدره : ١٥٠٠ فرنكاً . ومنذ ذلك الوقت كان يقسم إقامته بين باريس في منزل كونديه ، قريباً من حديقة الكسمبورج وبين « شانتيي » غير بعيد من باريس . وكان تلميذ لابرويير ، دوق بوربون ، في سن السادسة عشرة ، عصياً ، مهملاً ، ذا مزاج استبدادى ، وأخلاق فاسدة يصفه « سان سيمون » بأنه : « حيوان من الحيوانات

المريعة . يبدو أنه لم يخلق إلا ليفترس ، أو يغتال الجنس  
الإنسانى . . . وفى الشتائم وصنوف الفسق ينفق وقته  
ويصادف مسلاته . . . » وكان كونديه الكبير ذا  
مزاج حاد ، ضعيف الفكر ، فريسة المرض ، ولكنه  
كان لطيف المحضر مع لابروير . وقد كلف لابروير  
بتعليم الدوق فلسفة ديكارت ، ثم الجغرافيا والتاريخ ،  
والنظم السياسية والميتولوجيا . ويبدو أن لابروير كان  
لوظيفته هذه مخلصاً غيوراً ، كما تدلنا على ذلك رسائله  
السبع عشرة التى كتبها إلى كونديه الكبير فى تلك الفترة .  
وتدلنا هذه الرسائل على سعة أفق لابروير كذلك ،  
وعلى صدق نظراته التربوية التى اهتمت إليها وحده  
بعمق فكره . فها هو ذا يدرك تعليم التاريخ إدراكاً  
حديثاً فى رسالته التى كتبها فى ١٨ من أغسطس عام  
١٦٨٥ ، متوجهاً بها إلى رب الأسرة :

« أوقن أن عظمة رفعتكم تريد أن أحيطه علماء  
بلواعى الحرب ، وبأخطاء الأمراء وصوابهم . .  
وبدون هذا لن يكون التاريخ سوى مذكرات لأحداث  
يومية » .

وفى عام ١٦٨٥ تزوج دوق دى بوربون - تلميذ  
لابروير - من مدموازيل دى نانت ابنة لويس الرابع  
عشر التى أنجبها من مدام دى مونتسپان . وفى عام  
١٦٨٦ مات كونديه الكبير ، وأصبح دوق دى بوربون  
يلقب بالأمير ، وانتهت فترة تربية لابروير له بعد  
أن دامت ثمانية عشر شهراً . ولكن لابروير استمر  
فى بيت الأمير ، مشرفاً على مكتبته .

ولم تكن إقامة لابروير - على ما له من مزاج حاد  
واعتماد بنفسه - ميسورة فى مثل ذلك المنزل ، وبخاصة  
بعد موت كونديه . وربما كان السبب فى استدامة

إقامته أن الأسرة كانت ترعى لابروير وتحميه من  
أعدائه ، وأنه كان يراها بمثابة شرفة يطل منها على  
عالم الكبراء ليكمل خبرته بمجتمعه . والأدب الفرنسى  
- بل العالمى - مدين لهذه الإقامة بكتابه الخالد . وهذا  
ما يلحظه ويقرره سانت بوف .

ولكن النصوص التى تركها لابروير تضيف سبباً  
آخر ( كما لحظ ذلك بحق الأستاذ جى ميشو الأستاذ  
بالسوربون ، فى كتابه عن لابروير ) - ذلك أن  
الفيلسوف كان بحاجة إلى المال ليعول أسرته . وقد حمله  
ذلك إلى تغيير نظرتة إلى فلسفة العزلة التى كان ولوعاً  
بها قبل أن يتصل بهذه الأسرة . فقد عدل عن نظرتة إلى  
العزلة التى سبق أن ذكرنا على الرغم مما يدل على حرصه  
عليها فى نص يرجع تاريخ تدوينه إلى عام ١٦٨٩ ، إذ نراه  
فى نص آخر كتبه فى عام ١٦٩١ يفضل عليها مسلكاً  
آخر : « ثمَّ فلسفة تسمو بنا عن الطمع والثروة ،  
وتجعلنا نساوى - ماذا أقول ؟ - بل نفضل الأغنياء  
ونبلاء المولد وأصحاب المناصب الكبيرة ، وتحملنا على  
الاستهانة بالوظائف وبمن يبحثون عنها ، وتخلصنا من  
الرغبة والسؤال والرجاء والإلحاف وثقل الكلفة ،  
وتنجينا من الانفعال نفسه ، ومن السرور المفرط بأننا  
قد علونا . وثمَّ فلسفة أخرى تسخرنا وتخضعنا لكل هذه  
الأمور ، فى سبيل مصلحة ذوى قرابتنا وأصدقائنا : وهى  
الفلسفة المثلى » . ( الفصل الثانى عشر ، فقرة رقم ٦٩ ) .  
وفى عام ١٦٨٨ ظهر كتابه : « الصور الأخلاقية »  
فى طبعته الأولى ، بعد أن أمضى قرابة عشر سنين فى  
تأليفه ، وقرابة عشر سنين أخرى متوجساً من نشره  
على الناس . وسنخص هذا الكتاب بالحديث بعد قليل .  
وقد أدى نجاح الكتاب نجاحاً نادراً لدى الجمهور إلى  
أن يطمح لابروير فى ترشيح نفسه للأكاديمية الفرنسية .

وكان له فيها أصدقاء خلص ، مثل بوسويه ، وبوالو الذى تحمس له بسبب اشتراكه معه فى الانتصار للأقدمين ، فى « المعركة بين المحدثين والقدماء » التى أشرنا إليها من قبل ، ثم راسين الذى فضله لابروير على كورنى فى كتابه ، وأطال فى هذا التفضيل فى خطاب استقباله بالأكاديمية الفرنسية . وقد تقدم بطلبه للأكاديمية ثلاث مرات منذ عام ١٦٩١ حتى عام ١٦٩٣ ، وهو العام الذى اختير فيه عضواً بها ، واستقبل بها فى الخامس عشر من يونيو . وكان استقبال الأعضاء لخطابه فاتراً ، بل هوجم من خصومه هجوماً شديداً لا يهمننا هنا تفصيل القول فيه ، وبسببه ألف لابروير مقدمة لخطابه الذى ألقاه فى الأكاديمية .

وقلما كان يشهد جلسات الأكاديمية عقب انتخابه بها ، بل أمضى أكثر وقته فى تلك الفترة فى شانتى ، ومن آن لآخر كان يحضر إلى باريس ويزور أصدقاءه من رجال الحاشية . وفى تلك الفترة قامت معركة حول النزعة الصوفية المسماة Quietisme وكان من كبار دعايتها « فينلون » عدو لابروير اللدود ، وقد انضم لابروير فيها إلى بوسويه الذى قاوم هذه النزعة أشد مقاومة . وهى تقوم على دعوة صوفية سلبية ، تنحصر فيها العبادة فى التأمل الباطنى ، والقضاء على الإرادة الفردية ، والاستسلام التام للألوهية الماثلة أمام التأمل . وقد ألف لابروير فيها كتابه : محاورات فى نزعة الهدوء والاستسلام الباطنى : Dialogue sur le Quietisme ، وقد ظهر الكتاب بعد موته ، ويشك كثير من المؤرخين فى نسبه إليه ، وقطعاً فيه كثير من الدخيل على لابروير ، وفيه كذلك ما يمثل روح لابروير ونزعتة ، وما يتفق وآراءه فى كتاب الصور الأخلاقية . وتوفى لابروير فجأة بالسكتة

القلبية فى العاشر من مايو عام ١٦٩٦ عن إحدى وخسين سنة .

ويتضح مما سبق أن كتاب « الصور الأخلاقية » يكاد يكون مؤلفه الوحيد ، إلى جانب الرسائل التى كتبها فى فترة تربية دوق بوربون - وقد ذكرنا نموذجاً من تلك الرسائل وتحدثنا عن غايته منها - ثم كتاب محاورات فى نزعة الهدوء الصوفى الباطنى (Quietisme) - وقد أشرنا آنفاً إليه - وقد اعتمدنا ما أمكننا على نصوص كتابه الأول فيما سبق أن ذكرنا من معالم حياته العامة للكشف عن شخصيته ، وحتى لا ندع فرصة ننتفع بها من الكتاب الذى كلفنا بتقديمه . وعلينا الآن أن نخص هذا الكتاب بمزيد من التحليل والإبانة ، لنتعرف قيمته فى شتى نواحيه الفكرية والفنية .

### كتاب الصور الأخلاقية

كان لابروير فى سن الثالثة والأربعين من عمره حين نشر كتابه لأول مرة عام ١٦٨٨ . وكثيراً ما راوده الشك فى قيمة كتابه لدى الجمهور ، فاستشار كبار أصدقائه من كتآب العصر ، ويحكى المؤرخون له قصة طريفة فى ذلك : أنه كان يتردد على صاحب مكتبة فى شارع « سان چاك » يسمى : ميشاليه ، ليقتنى منه ما جد نشره من كتب ، وكان لصاحب المكتبة طفلة رشيقة يحادثها لابروير ويلافظها . وذات يوم قال له لابروير بعد أن أخرج من جيبه مخطوطاً : « هل لك فى أن تطبع هذا ؟ لا أدرى ما إذا كان سيسد نفقات طبعه ، ولكنه إذا أدر ربحاً فسيكون من نصيب صديقتى هذه الصغيرة » . وقد قبل ميشاليه العرض ، وظهر الكتاب فى طبعته الأولى مجهول المؤلف بعنوان : « الصور الأخلاقية لثيوفراست ، مترجمة عن اليونانية »

مع الصور الأخلاقية لهذا العصر وتقاليدته . وظفر الكتاب بنجاح عجيب ، فنفدت منه ثلاث طبعات في أقل من عام . وحصلت ابنة ميشاليه منه على مبلغ طيب من الربح حظيت من ورائه بزيمة طيبة . وظل الكتاب ينشر في طبعاته المتوالية مجهول المؤلف حتى الطبعة التاسعة التي ظهرت عقب موته، ولكنه في الطبعة السادسة قد وضع عليه اسم مؤلف هو : « جوفروا دى لابروير » ( أحد أجداد لابروير ) ، واستمر كذلك حتى في الطبعة الثامنة التي كانت تحتوى على خطابه في الأكاديمية وعلى مقدمة ذلك الخطاب . ولم يكن هذا التواضع باخفاء الاسم إلا ظاهراً ، فقد كان جل الناس يعرفون المؤلف ويرددون اسمه .

أما إظهاره الكتاب باسم تيوفراست ، وإضافة جهده له ، فقد كان واضحاً أنه يتقى بذلك سخط الكبراء ومكائد أعدائه في وقت معاً ، فاحتسى وراء مؤلف إغريقى ، لأنه كان يهجو آفات العصر ممثلة في أولئك العظماء . وكما يعبر عن ذلك « ماريو » في بحثه الذى عنوانه : « لابروير » ، قائلاً إن لابروير في كتابه : « قد أخذ يغامر بالزج بنفسه في بحر المخاطر ، على أمواج تهدده بالعواصف ، فكان من اليسير لديه أن يرفع فوق قلع سفينته العلم الإغريقى تقيّةً » . وقد شجعه حسن استقبال الجمهور لكتابه على أن يزيد في طبعاته المتوالية . ومنذ الطبعة الخامسة أخذ يحدد ما يضيفه ولم تحتو الطبعة التاسعة على زيادة سوى تنقيحات لبعض العبارات . ويكفى أن نذكر أنه في ثنايا هذه الطبعات زاد عدد الصور الأخلاقية من ٤١٨ إلى ١١٢٠ ، على أن خمساً وأربعين منها زيد فيها فقرة أو فقرات كثيرة . ويعترف لابروير في خطاب استقباله في الأكاديمية أنه كان حذراً في هذه الإضافات ، بتقديمها عن

مشورة المخلصين . خوفاً من سخط الجمهور إذا أوغل في هذا الطريق ، طريق الهجاء الاجتماعى المخوف بالأخطار .

وعدد فصول الكتاب - كما وصل إلينا - ستة عشر فصلاً ، هي : التناج الفكرى . الجدارة الشخصية . النساء ، من القلب ، في المجتمع وصلاته . الثراء والحظوظ . المدينة . رجال الحاشية . العظماء . رئيس الدولة والدولة ، الإنسان . أحكام الناس ، في التقاليد السائدة ، بعض عادات الوعظ الدينى ، ذوو الخواطر القوية ( تسمية ساخرة يقصد بها الملحدون أو من يسمون بأحرار الفكر ) .

ومنهج لابروير أنه بصوغ خواطره متتابعة في كل فصل من الفصول السابقة ، تحمل أرقاماً متوالية . وغالباً ما يكون الخيط الذى يجمع هذه الخواطر دقيقاً ، حتى لينقطع أحياناً بالقارئ ، فتبدو الأفكار شتية لا نظام لها . وقد حمل أعداء لابروير عليه بأن الكتاب لا وحدة له ولا منهج . فدافع عن نفسه في خطابه في الأكاديمية ، فرماههم بأنهم لم يلحظوا أن « خمسة عشر فصلاً - من الستة عشر التي يحتويها الكتاب - موضوعها الكشف عن الزيف والمساخر التي يصادفها المرء في مشاغل الأهواء والميول الإنسانية ، وليست الغاية من هذه الفصول سوى تدمير العوائق التي تؤدى إلى الضعف أولاً ، وتطمس بعد ذلك لدى كل الناس التماس معالم معرفتهم بالله . فليست هذه الفصول الخمس عشرة سوى تمهيد للفصل السادس عشر والأخير . . »

وفي خطاب لابروير عن تيوفراست يذكر أنه عنى بالكشف عن شرور الإنسان وأهوائه ومواطن السخرية في سلوكه ، وغايته من ذلك خلقية ، هي « أن يصير الإنسان عاقلاً ، ولكن بطرق بسيطة مألوفة ،



وبوسائل التفكير في أعماله في حيدة ، دون عناية بالمنهج ، وعلى حسب ما تقود إليه الفصول المختلفة . وفي مقدمة الطبعة السادسة من كتابه يذهب مذهب الكلاسيكيين في الغاية الخلقية مما يكتب : « على المرء ألا يتكلم أو يكتب إلا من أجل تعليم سواه ، فاذا حدث أنه أعجب الناس فلا ينبغي مع ذلك أن يندم ، إذ أن هذا يساعد على الإيعاز بتقبل الحقائق التي يجب أن يعلمها الناس » .

ولعل خير من كشف عن منهج لابرويير في ترتيبه لفصول كتابه هو سانت بوف ، إذ يرى أن لابرويير بدأ كتابه بما يخص الفرد أولاً في نتاجه الفكري ، وجدارته ، والمرأة كذلك ، والحياة الخاصة أو العواطف حتى الفصل الرابع ، يلي هذه الفصول الأربع ما يخص المجتمع وصلاته ، ورجال المال حين يتحدث عن الثراء والحظوظ ، ثم أهل المدينة ، ورجال الحاشية ، والعطاء أو النبلاء والأمراء ، ويتبع هذه الفصول بحديثه عن سيد الدولة ، لويس الرابع عشر ، ولم يكن لكتابته أن يخلو من هذا الفصل انقاء ، وكأنه مانعة الصواعق التي يمكن أن تحيط به لو أهمل الكتابة عنه . ويليه فصل عنوانه : « الإنسان » ، فيه يصف لابرويير الإنسان على حسب طبيعته الخلقية ، وما تحفل به من خبث ودهاء . ويؤكد « سانت بوف » أن انقطاع الصلة بين هذا الفصل الذي عنوانه : « الإنسان » والذي قبله ، مقصود للابرويير ، وله دلالة اجتماعية هجائية . ذلك أنه بعد أن أطرى الملك تقيّة ومداراة ، أخذ يصف الإنسان على الطبيعة ليرى الملك نفسه كما يرى سواه . وتبدو الفصول الثلاثة التالية في أحكام الناس وعاداتهم ومناهج سلوكهم قلقه بعض القلق في موضعها ، يليها الحديث في آفات رجال الدين في فصل الوعظ ، ثم الفصل

الأخير في البرهنة على ضرورة العقيدة وسلامتها ضد جحود المنكرين ، وكأن هذا الفصل الأخير أيضاً مانعة صواعق أخرى من المؤلف يحمي بها من أعدائه وخصومه ، وإذن فالخيط الذي يربط هذه الفصول دقيق ، ويريده لابرويير كذلك ، لأنه خيط يسير به في متاهات الهجاء الاجتماعي الجريء لآفات العصر ، وللاثنين بها في حق المجتمع والإنسانية .

ونرى أن الادعاء بالتزام لابرويير بمنهج منطقي يجعل لكتابته وحدة ، فيه تكلف لا يبرره النص . ويكفي - تفادياً للإطالة - أن نذكر أن لابرويير كثيراً ما يكرر أفكاره في أساليب مختلفة ، في فصول متباعدة في موضوعها . ولنأخذ مثلاً لذلك الفصل الأول من كتابه ، وموضوعه نظرات لابرويير في النقد الأدبي وفي قيمة بعض الشعراء والكتاب المعاصرين له . ويصف سانت بوف هذا الفصل قائلاً : « إنه فن الشعر الذي أنتجه لابرويير ، وهو فن بلاغته الخاصة به كذلك » . ويتحدث سانت بوف عنه كذلك في موضع آخر أن هذا الفصل فيما يحتوي من آراء نقدية ، وفي طريقة عرضها ، ما زالت قيمته حاضرة ، على حين لم تعد قيمة تذكر لفن الشعر الذي ألفه بوالو . وعلى الرغم من ذلك لا ينبغي بحال أن تقتصر على هذا الفصل في التعرف على آراء لابرويير النقدية وعلى طريقة تقويمه للأدب ، إذ أنه يكمل هذه الآراء في فصول كثيرة أخرى من نفس الكتاب ، مثلاً في فصله في الوعظ الديني ، والعادات ، والمجتمع ، وأحكام الناس . . . على أن هذا الفصل بمثابة مقدمة في فن لابرويير وطريقة كتابته التي التزم بها في الفصول التالية . ولهذا نخصه هنا بمزيد من العناية لأهمية دلالاته الفنية والإنسانية .

ولابرويير - في هذا الفصل الأول من كتابه - يدعو

السليمة . وقد سبق أن لحظنا أنه يوصى بتعليم الطفل ما يستطيع من لغات على سواء ، سواء منها المحدث والقديم ( الفصل الثاني عشر ، فقرة ٤٧ ) - وها هو ذا يحمل في سخرية على المنتطعين بتمسكهم باليونانية لذاتها قائلاً : ( . . . ويستمر في حديثه أحد كبار الدولة قائلاً : « فلان يعرف اليونانية فهو إذن مغمور ، فهو إذن فيلسوف !! » وحقاً ، فيما يظهر ، كانت بائعة الخضر في أثينا تتكلم اليونانية ، فهى من أجل ذلك فيلسوفة . وچيروم بينيون وجيوم دى لا موانيون كانا مجرد نكرات ، ومن ذا يشك في ذلك ؟ وكانا يعرفان اليونانية . . . إنما اللغات مفتاح العلوم ومدخل إليها ، لا تتجاوز هذا الحد . فاحتقار الأولى يؤدى إلى احتقار الأخرى . ولا تفرق اللغات بكونها قديمة أو حديثة ، مية أو حية ولكن بكونها خشنة أو مهذبة ، وبما إذا كانت الكتب التى صيغت فيها ذات ذوق طيب أو سيء . . . » ( الفصل الثاني عشر ، فقرة رقم ١٩ ، قارنها كذلك بالفصل الرابع عشر ، فقرة ٧٣ ) .

وواضح من دعوة لابروير إلى الغاية الخلقية التعليمية للأدب - فيما سبق أن ذكرنا - أنه كان يترع فيها منزع الكلاسيكيين ، ولكنه يعنى عناية خاصة بالأسلوب الواضح الدقيق الأصيل : « في الفن نقطة كمال ، شأنه شأن الطيبة والنضج في الطبيعة . والذى يشعر بهذه النقطة ويولع بها هو ذو الذوق الكامل . ومن لا يشعر بها ، أو يولع بما دونها أو ما وراءها ، فهو ذو ذوق تالف . فثمّ إذن ذوق طيب وذوق سيء ، ويمكن أن يناقش الذوق مناقشة يدعمها أساس » ( مناقشة موضوعية ) ( الفصل الأول ، فقرة رقم ١٠ ) .

والذوق نوع من الغريزة يكتسب بالتربية ، وهو مقدم في التقدير على مجرد مراعاة القواعد الجافة التى قد

- شأنه شأن معاصريه - إلى محاكاة الأقدمين عن هضم وتمثل وأصالة ، مؤمناً بأن هؤلاء الأقدمين من اليونانيين والرومانيين قد وصلوا في أدبهم وعلمهم إلى درجة لا يمكن معها أن ينبغ كاتب دون أن يرد منابعها الحصبة . فهو يقول : « كل شيء قد قيل ، وقد أتينا بعد قوات الأوان ، منذ ما يزيد على سبعة آلاف سنة ، حين وجد أناس ومفكرون ، ولم يبق لنا إلا أن نلتقط سقط الحصاد على أثر ما جمعه الأقدمون والنابعون من المحدثين ( يقصد نابغى عصر النهضة من الإيطاليين ) ( الفصل الأول ، فقرة رقم ١ ) - ولكنه يعود - في سعة أفق ومرونة فكر - إلى تقرير إمكان التفوق على الأقدمين بعد ورود مناهلهم : « لن يستطاع بلوغ حد الكمال في الكتابة ، ولن يستطاع - مع توافر القدرة - التفوق على الأقدمين إلا بمحاكاتهم » ( نفس الفصل ، فقرة ١٥ ) - وكأنه يرد على غلاة المحدثين الذين ينكرون فضل القدماء في معركة القدماء والمحدثين لعصره ، حين يقول من نفس الفصل : « يتغذى المرء بمراث الأقدمين وبارعى المحدثين ، وينسخ كتبهم ، ويستخلص منها ما استطاع ، ويحشر منها في أعماله الأدبية . وحينما يصير أخيراً مؤلفاً ، وحينما يعتقد الناس أنه يسير وحده على قدميه ، يتمرد ضد الأقدمين ، ويسىء إليهم ، شأنه شأن هؤلاء الأطفال الذين سلمت بنيتهم وقويت بما تغذوا به من لبن طيب ، يضرّبون مريبتهم عقب فطامهم » . ( نفس الفصل ، الفقرة الخامسة عشرة ) .

على أن لابروير واسع الأفق في نظرته إلى هؤلاء الأقدمين ، ينبغى على المتشدين باسمهم ، ممن يتخذون الانتماء إلى الأقدمين حظوة في ذاتها ، مستقلة عن غايتها . وهو في نظرته هذه يعبر عن وجهة النظر الحديثة

تنال من روح العمل الأدبي . وهنا أيضاً يتجاوز لابروير منطقة الكلاسيكية العقيدية : « حينما تسمو القراءة بفكرك ، وتلهمك مشاعر النبل وعلو الهمة ، فلا تبحث عن قاعدة أخرى للحكم على الكتاب ، فهو حينئذ طيب ، خرج من يد صناع » ( نفس الفصل ، رقم ٣١ ) - وغاية الكاتب الحقيقية هي الكشف عن الحقيقة الموضوعية ، دون التطلع إلى التأثير المباشر : « علينا أن نبحت عن صواب التفكير وصواب القول فحسب ، دون إرادة قيادة الآخرين إلى اتباع نفس ذوقنا ومشاعرنا ، فهذا مطمح يتجاوز الطاقة » ( نفس الفصل ، فقرة ٢ ) .

وعلى الرغم من أنه لا ينبغي أن يدور في خلدنا أن لابروير من دعاة الفن للفن ، لما سبق أن ذكرنا من نصوص ، فانه يعنى مع ذلك بالصياغة عناية جعلت بعض المتسرعين يعزون إليه أنه من دعاة الفن الخالص ، ولكنه في الحقيقة يقصد إلى الموازنة بين التعبير والفكرة ، دون أن يجعل العبارة غاية في ذاتها . وهذا ما جعل سانت بوف يجعل خاصة كتابه الأولى أنه يتساوى فيه الشكل والمضمون مساواة تامة فريدة عجيبة . وها هو ذا لابروير يؤكد عنايته البالغة المدى بالتعبير : « بين جميع التعبيرات المختلفة - التي يمكن أن تدل على فكرة من أفكارنا - ليس سوى تعبير واحد منها هو الصالح . ولا يصادفه المرء دائماً حين يتكلم أو يكتب ، على أنه مع ذلك موجود ، وكل ما سواه ضعيف لا يرتضى به رجل الفكر الذى يريد أن يفهمه الناس . . . » ( نفس الفصل ، فقرة ١٧ ) - ولا يقع المرء على هذا التعبير إلا بالموازنة الدقيقة بين المضمون والشكل ، وبمراعاة الحقيقة ، وجهد العناية باختيار الألفاظ وصياغة التركيب ووضوحه : « كل فكر المؤلف ينحصر في دقة التحديد

ودقة التصوير . فلم يتفوق موسى وهومير وأفلاطون وفرجيل وهوارس على من سواهم من الكتاب إلا بتعبيراتهم وصورهم ، وعلينا أن نعبء عن الحقيقة ، ليكون ما نكتبه طبيعياً قوياً دقيقاً » ( نفس الفصل ، فقرة رقم ١٤ ) - وننبه هنا إلى أن ورود كلمة « الصور » في عبارات لابروير - كالعبارة السابقة مثلاً - لا يقصد بها سوى الوجوه البلاغية الكثيرة المختلفة ، ولا تمت بصلة إلى الخيال في مفهومه الحديث ، إذ أن لابروير ظل في هذا كلاسيكياً ، لا يؤمن بالخيال ، والخيال عنده مرادف للوهم ، يحذر منه كما حذر منه من قبل أرسطو ، معبود الكلاسيكيين ، ويعده آفة الكاتب ، لأنه « لا ينتج غالباً سوى أفكار زائفة مجدبة » ( الفصل الخامس ، فقرة رقم ١٧ ) ويسير لابروير في هذا على درب كلاسيكى مطروق ، كما هي حال پاسكال وبوالو . ونحن هنا أبعد ما نكون من القرن الثامن عشر والتاسع عشر الأوربي ، وبخاصة منذ « كانت » ، حين أصبح الخيال - في معناه الحديث - هو مصدر الصورة ، وأكبر دعامة للكاتب والشاعر . ويعتد لابروير في قواعده الجمالية بسلامة الذوق ، وطول ممارسة الأعمال الأدبية ، وقوة التمييز بين الأساليب على أساس من الدربة ورهف الحس الفنى ، أكثر مما يعتد بالقواعد في حرفيتها . ويتميز في هذه الناحية عن أقرانه من الكلاسيكيين ، وبخاصة بوالو . يقول لابروير : ( ما أوسع الفرق بين كتاب جميل وكتاب كامل ، أى مطابق للقواعد ، ولا أعرف ما إذا كان قد وُجد بعد كتاب من هذا النوع الأخير ، وربما كان الوقوع على ما هو عظيم جليل أيسر لدى العبقريات النادرة من تجنب كل صنوف الخطأ في القواعد . . . فالشعر في مسرحية « السيد » من أجمل

الكتاب من قدماء ومحدثين ، يدعون شرف الانتهاء إليهم دون دراية بهم ، وزهداً في البحث ، ثم يعقب : « يلزم المرء قليل من المعارف كي يساير فروض التهذيب في أدب المجتمع ، ولكن كم يلزم منها لأدب الفكر !!! » .

فكيف يوفر الكاتب والناقد لنفسه المقدرة الأدبية ؟ هنا أيضاً يلجأ لابروير إلى منهج يغاير منهج معاصريه ، وفيه تظهر أصالته ، حين يتعرض لكيفية تذوق النصوص الأدبية وشرحها ، وكأنه يلوح بذلك إلى طريقته في تكوين نفسه بتمثّل آداب الأقدمين ، كما يفهم من مقدمته لترجمته كتاب تيوفراست . ويشرح ذلك لابروير - في الفصل الرابع عشر من كتابه - حيث يقول : « لا يفنى امرؤ بحق التوصية بدراسة النصوص مهما أظن . فهى السبيل الأقصر والآكد والأمتع لكل صنوف المعرفة . فاحصل على الأشياء من أربابها ، لتتاح من المصدر . تحسس النص وأعد تحسسك له ، واحفظه ، واستشهد به من الذاكرة في المناسبات ، وفكر على الأخص أن تنفذ إلى معناه في امتداده وتفاصيله ، ووفق بين أفكار المؤلف الأصيل ، واضبط مبادئه ، لتستخلص أنت بنفسك النتائج . وقد وجد الشراح الأولون أنفسهم في نفس الحال التي أريدك أن تكون فيها . فلا تستر بشروحهم ، ولا تسر وراء نظراتهم إلا حين تقصر بك نظرتك . فشروحهم ليست لك ، ومن اليسير كل اليسر أن تستعصي عليك ؛ على حين تتولد ملحوظاتك من فكرك وتظل فيه ، وستجدها مألوفاً عادة في صلاتك بالناس ومشاوراتك وجدالك ... واخلص هكذا - بفضل هذه الطريقة في الدراسة - إلى الإقناع بأن كسل الناس هو الذى شجع على الفهقة بتضخيم المكتبات لا باغنائها ،

الأشعار التي يمكن صدورها ، على حين أن خير نقد أُلّف في موضوع من الموضوعات كان نقد مسرحية « السيد » ( نفس الفصل ، فقرة ٣٠ ) . وفي الفكرة الأخيرة يشير لابروير إلى المعركة الشهيرة في النقد الفرنسى حول مسرحية السيد لكورنى ، ويطرأ المسرحية ، كما يطرأ النقد الذى صيغ فيها في لهجة مهذبة ، برغم قسوته وتهافته أحياناً . وفي هذه الفكرة يقر لابروير الصراع الدائم بين النقد والأدب ، ولكنه يقر في الوقت نفسه حق الكاتب في عصيان القواعد متى أخرج عملاً جليلاً جميلاً معاً . وقد انتصف لابروير لكورنى في مسرحيته هذه التي خرج فيها على قواعد عصره ، على الرغم من أن لابروير كان يفضل عليه راسين الشاعر الفرنسى الذى راعى القواعد الكلاسيكية في دقة . وهذا انتصاف للخصم على حسب المبدأ ، لا سيراً مع الهوى . ونحس في وجهة نظره هذه نوعاً من المرارة والنقمة ، ضيقاً بنقد معاصريه . فهو يحذر من منحهم ثقته ، ويبحث عن معيار آخر أوثق صلة بروح العمل الأدبي من المعايير الحرفية السائدة ، ولكنه معيار يتطلب جهداً وأناة واستيعاباً لا يلقي فيه القول على عواهنه : « ليس النقد في الغالب علماً ، ولكنه مهنة ، يتطلب من قوة المثابرة أكثر مما يتطلب من العقل ( التقريرى ) ، ومن العمل أكثر مما يتطلب من التأهيل ، ومن المران أكثر مما يتطلب من العبقرية ، فاذا صدر عن تطغى قراءاته على قوة تمييزه ، وعن يمارسه في نطاق جزئى على بعض الفصول ، كان مدعاة فساد القراء والكاتب » ( نفس الفصل فقرة رقم ٦٣ ) - ويعود في فصل آخر فيؤكد ضرورة العمل والجهد ، ناعياً على الطفيليين الذين يستمرثون الجهل تقاعداً وتوانياً ، فيتعلقون بالكبراء والنبلاء لحمايتهم ، كما يتشدقون بأسماء كبار



وبالمساعدة على تدمير النص تحت أعباء الشروح .  
(الفصل الرابع عشر ، فقرة رقم ٧٢) .

ونفهم أن لابروير يرشد هنا إلى طريقة ، ولا يقصد إلى امتهان النقد ، لأن هذه الطريقة السليمة نفسها لا بد أن تتم بإشراف ذوى الخبرة منذ البداية . وشاهدنا على ذلك أنه كان يتبعها في تربيته لبوق بوربون في دراسة التاريخ والنصوص الأدبية .

ومن ثانيا هذه النظرات النقدية الموضوعية العميقة التى تجلت فيها أصالة لابروير ، نلمح جانباً ذاتياً ، ذلك أنها أولاً وآخرآ ثمرة تجربته الحوية التى عاشها . ونشعر أنها بمثابة رد فعل لما تعرض له من حيف لدى معاصريه من النقاد فلم يعأ به ، وانصرف إلى الإخلاص لفننه . وقد أوحى له ذلك بإدراك عميق آخر ، هو الاحساس بتطور الأدب وحيويته ، وتغير الأذواق بتغير العصور . وهذه أيضاً نظرة تتجاوز هوبها الكلاسيكيين . فعلى الكاتب أن يخلص لرسالته ، ويصدق في فننه ، وسيجد الجزاء على تطاول الأجيال إذا جحد له معاصروه : « من لا يعتد في كتابته إلا بدوق عصره يفكر في نفسه أكثر مما يفكر فيما يكتب : فعليه أن يتطلع دائماً إلى الكمال ، فتسترد الأجيال اللاحقة لنا ما جحد معاصروننا من إنصافنا » . (الفصل الأول ، فقرة رقم ٦٧) .

وحملته على بعض معاصريه من النقاد واضحة الدلالة فيما قلنا ، وهى تصدق على أدعاء النقد ، وكذلك على سيئى النية المعوقين في كل عصر . ولتقتصر منها على شاهدين بالغى الدلالة على من يتسترون على السوء على حين يعرفهم الجمهور بأسمائهم ممن أظهرتهم المصادفات الآثمة ، في حين ليسوا سوى دخلاء مدخولى الطوية ، وفيهم يقول لابروير في صورة

حوار : ( ماذا تقول في الكتاب الذى ألفه هيرمودور ؟  
« إنه كتاب سيء » : هكذا - يجيب « أنتم » - أهو سيء ؟ - فيستمر في إجابته : هو كذلك : حتى إنه ليس بكتاب ، أو على الأقل لا يجدر أن يتحدث عنه الناس - ولكن هل قرأته ؟ - ويجيب « أنتم » : كلا !! » - ولم لا يضيف إلى ذلك أن فولقيا وميلانيا قد أنكراه دون أن يقرأه ، وأنه صديق فولقيا وميلانيا ؟ )  
( نفس الفصل ، فقرة رقم ٢٣ ) .

ويتخذ لابروير هدفاً له آخر نوعاً من النقاد يتذكرون لما يعرفون ، ويكفرون بحق الكتاب الذين يؤمنون بقدره فيما بينهم وبين أنفسهم ، ضناً واعتداداً كاذباً ، ويعبر لابروير في هذا عن تجربته الخاصة بكتابه قائلاً : « كثير من الناس يصلون إلى درجة الشعور بمكانة المخطوطة التى قرئت عليهم ، ولا يمكنهم أن يصرحوا بما تستحق حتى يروا رواجها في الناس بعد طبعها وماذا يكون حظها لدى ذوى المواهب ، فلا يغامرون بأصواتهم ، ويريدون أن يحملهم الجمهور على ذلك ، أو يقودهم إليه سواد الناس . وحينذاك يقولون إنهم أول من استصوب هذا العمل ، وأن الجمهور تابعهم فيه . . . » ( نفس الفصل ، فقرة رقم ٢١ ) .

• • •

ومن تحليلنا التفصيلي للفصل الأول من الكتاب تبين أن لابروير لا يتبع وحدة حاسمة في عرض أفكاره ، ولا منهجاً دقيقاً في تسلسلها ؛ ذلك أنه يكررها في مختلف الفصول ، لمناسبات كثيرة ؛ مما يصعب معه تتبع الأفكار على حسب موضوعاتها فصلاً فصلاً - لهذا ، ولضيق المجال المحدد لهذا المقال ، علينا أن نتبع أهم اتجاهاته العامة الباقية في مختلف الفصول جملة - بعد أن

عرضنا نظراته النقدية - كى تُبعمها بمجمل عن فنه  
فى كتابته .

وقد التزم لابروير فى كتابه أن يصور آفات  
العصر ، ويصف مآثمه . وقلما يتعرض لتصوير  
الفضائل . ويغلب أن تكون هذه المواطن القليلة فى  
حديثه عن الخير والفضائل دخيلة على عمله الأدبى ،  
يعرضها من باب التقيّة أو التعريض . وهو ينص فى  
مقدمة كتابه أنه إنما يصور عيوب مجتمعه على حسب  
ما لحظه فى الطبيعة لكى يصلح المجتمع ذات نفسه :  
« وهذه الغاية هى وحدها التى يجب أن يتوخاها  
الكتاب ، وفيها مدى النجاح الذى قلما يتوقعه المرء .  
ولكن بما أن الناس لا يسأمون أبداً من ممارسة النقائص ،  
فعلينا كذلك ألا نمل - تأنيبهم . وربما يصيرون أسوأ  
إذا أعوزهم الرقباء والنقاد ، وهذا الأمر الذى يحمل  
الناس أن يعظوا وأن يكتبوا » .

وهو تارة يصف الإنسان والمجتمع وصفاً طابعه  
التشاؤم والتفجع ، وتارة يتجاوز الوصف إلى النقد  
الذى يشف عن بعض الأمل ، ويبلغ بهذا النقد أحياناً  
أخرى مبلغ الهجاء الاجتماعى الذى ينزع فيه منزعاً  
ثورياً واضحاً . ولنضرب أمثلة عامة موجزة لهذه  
الاتجاهات :

١ - يدور تصويره للناس أفراداً أو فى الجماعات  
على فكرتين أساسيتين : أن الحياة سيئة ، وأن الخبث  
من طبيعة الناس : « لا ينبغى أن نحتد على الناس حين  
نرى غلظتهم وكفراهم وإجحافهم وصلفهم وحهم  
لأنفسهم ونسيانهم الآخزين : فهكذا خلقوا ، وهذه  
طبيعتهم . وهذا الاحتداد بمثابة ألا نستطيع احتمال أن  
يسقط الحجر وأن تشب النار » . ( الفصل الحادى عشر  
فقرة رقم ١ ) . والحياة قصيرة المدى : « الحياة قصيرة

مملة ، تمضى كلها فى التنى ، يؤجل المرء إلى الغد أمله  
فى راحته وسروره ، إلى تلك الفترة التى يكون قد  
اختفى فيها خير ما فى العمر من صحة وشباب . . .  
ويأتى ذلك العهد الذى يفجئنا كذلك فى رغباتنا ،  
وها نحن أولاء تفرسنا الحمى وتحاصرنا ، فإذا شفينا  
منها فلكى نأمل كذلك فى زمن أطول » . ( الفصل الرابع  
فقرة رقم ٦٤ ) - وكذلك يقول : « يجب أن يضحك  
المرء دون أن يكون سعيداً ، خشية أن يموت قبل أن  
يضحك » . ( نفس الفصل رقم ٦٣ ) . وفى الناس من  
النقائص ما يجعلهم لا يحفلون بالمجتمع ، ومن ثم تتعذر  
عشرتهم والوفاق بينهم : « يتساءل المرء لماذا لا يعيش  
الناس جميعاً معاً ، ولا يؤلفون أمة واحدة ، ولا يرغبون  
فى أن يتكلموا لغة واحدة ، وفى أن يحيوا خاضعين  
لقانون واحد ، متوافقين على عادات واحدة وعبادة  
واحدة ؛ ولكنى حين أفكر فى تباين الأفكار والأذواق  
والعواطف ، أدهش حتى من رويتى سبعة أشخاص  
أو ثمانية يعيشون تحت سقف واحد وبين جدران  
واحدة ، ليكونوا أسرة واحدة » . ( نفس الفصل رقم ١٦ )  
ولابروير يعنى على المتحضرين من ساكنى المدن ومن  
رجال القصور أنهم فى أدوائهم الاجتماعى قد ضلوا فى فهم  
الحياة . ولعله بذلك هو الكاتب الوحيد من بين الكلاسيكيين  
الذى أشاد بالريف وأهله ، واعتد بالطبيعة وفضلها :  
« . . . فالطبيعة من نصيب من يسكنون الريف ،  
هو لاء وحدهم يعيشون ، وهم وحدهم على الأقل الذين  
يعرفون أنهم أحياء » . ( الفصل الثانى عشر رقم ١٩٠ ) .  
وحين يتأمل فى النظام الاجتماعى لا يرى سبباً للترفة  
بين الناس فى طبقات ، ليرتفع بعضهم على حساب  
الآخرين ، دون مبرر من الجدارة والجهد - ويروعه  
غرور الكبراء ، وغلوهم فى اعتدادهم بأنفسهم على

أخلاقهم ، أو على أقل تقدير يبدون في نظرهم كذلك «  
( نفس الفصل فقرة رقم ٢٢ ) .

ويبدو لابروير مرهف الحس ، ناثر الفكر عميقاً في إنسانيته ، حين يصور طائفة الفلاحين ، وهم ساكنو الريف الذي يعطف عليه ويغبط أهله لقرابهم فيه من الطبيعة . وإذا كان في دعوته إلى حب الطبيعة رائداً للرومانتيكيين ، فانه في دعوته إلى إنصاف الفلاحين قد سبق هؤلاء الرومانتيكيين ، كما سبق في هذا عصره كله . يقول لابروير يصف الفلاحين في حقولهم في عصره : « يرى المرء بضع حيوانات متوحشة ما بين إناث وذكور ، منتشرة في الريف ، على سطحها سواد ترهقها غبرة ، أمعن الشمس في إحراقها ، مرتبطة بالأرض تخفر فيها ، وتقبلها في عناد لا يقهر ، ولها ما يشبه الصوت المفوظ . وحين تقوم على ساقها تبدو لها وجوه كالناس . وحقاً هم أناس . في الليل يأوون إلى جحور ، حيث يعيشون على الخبز الأسود والماء وأعشاب الحقول . وهم يكفون الآخرين من الناس مثونة الزرع والحراث والقطاف ، كى يعيشوا . ولذلك يستحقون ألا يعوزهم هذا الخبز الذي هو من ثمار غرسهم » . ( الفصل الحادى عشر ، فقرة رقم ٢٨ ) ويرتاع لابروير للمفارقات الطبقيّة ، ويرسل صيحاته المدوية العميقة للقضاء عليها ، حتى لنشعر في عمق أنه على أهبة التضحية من ذات نفسه في سبيل العدالة الاجتماعيّة : « في الأرض صنوف بوؤس تذهب باللب : بعض الناس يعوزهم القوت : يخشون الشتاء ويرهبون الحياة . على حين يأكل بعضهم في مكان آخر بواكر الفاكهة ، ويكرهون الأرض والفصول أن تخرج لهم ما استطاب . ومن البرجوازيين الصغار — لا لشيء سوى أنهم أصبحوا أغنياء — من يجرءون

غير أساس . فهم يستمعون إلى مدائحهم من سواد الشعب في استهانة ، شأنهم في ذلك شأن الأمراء الذين يستهينون بدورهم بما يكيل لهم هؤلاء الكبراء من مدح كذلك . وأساس ذلك الغرور . ( الفصل التاسع رقم ٥ ، ١٨ ، ١٩ ) .

ونكتفى بهذا القدر من شهادة لابروير على عصره في تصويره له ، لنبين بعض جوانب نقده وهجائه الاجتماعي الذي تتضح فيه ثورته على نظام عصره .

٢- ويحمل لابروير حملة شعواء على حقوق النبلاء والعطاء ، وأنها مبنية على غير أساس ، ونحس وراء حملته اعتداده القوى بنفسه ، وشعوره بالحيف هو وأمثاله بين هؤلاء ، مما يجعله ضحية ألقاب فارغة اتخذت تعلقة للاستبداد . ولا شك أنه بذلك قد مهد للثورة الفرنسية وطلائعها في القرن التالى . يقول لابروير : « امتياز العطاء على من سواهم من الناس بالغ المدى من جانب : وأتنازل لهم عن رخاء العيش وفقامة الأثاث ، وعمما يقتنون من كلاب وخيل وقرود وأقزام ومضحكين ومتملقين ، ولكنى أغبطهم على حظوتهم أن يكون في خدمتهم أناس يستوون معهم قلباً وفكراً ، بل يفضلونهم أحياناً » . ( الفصل التاسع رقم ٣ ) .

ويذهب لابروير إلى وصف الحقد الدفين في قلوب الشعب على امتيازات النبل ، وكأنه يحذر من هذا الحقد ، أو يستثيره في قلوب المهضومين ليبلغ مداه بالثورة عليه . « يتباغض صغار الناس حين يتبادلون المساءات بينهم . والعطاء مبغضون إلى صغار الناس — بما يفعلون بهم من شر ، — وبالحير كله الذى يحرمونهم إياه ، وهم مسئولون تجاههم عن سواد عيشهم وفقرهم وسوء

على ابتلاع غذاء مائة أسرة في وجبة واحدة . ليجنح من يشاء إلى هذين الطرفين المتناقضين ، فلا أريد ، إذا استطعت ، أن أكون شقياً ولا سعيداً ، سألتنى بنفسى بين طرفي القصد لألوذ به . ( الفصل السادس فقرة رقم ٤٧ ) .

ولم يكن لابروير نفساً بائساً ، ولكنه كان يشعر بالفقر من حوله لغنى مشاعره ، ويرى في هذا البؤس المستهتر به من جانب الأغنياء عار المجتمع ، بل عار الإنسانية : « إنه لنوع من العار أن يكون المرء سعيداً بمرأى من بعض صنوف البؤس » . ( الفصل الحادى عشر ، فقرة رقم ٨٢ ، قارنها كذلك برقم ٨٠ ورقم ١٢٧ ، ١٢٨ من نفس الفصل ) . وتراءى قمة هذه الثورة في تفضيل لابروير أن يكون من الشعب على أن يكون من الطبقات الأرستقراطية المستبدة بالشعب . ولم يجرؤ أحد من معاصريه على الموازنة بين هذين الطرفين ، فضلاً عن تفضيل الشعب على الكبراء ، وهنا نرى بشائر القرن الثامن عشر الذى حطم تلك الفروق ومحا تلك الطبقات . يقول لابروير : « إذا وازنت بين حالتى الناس المتناقضتين كل التناقض ، أعنى بذلك الكبراء والشعب ، فإن الشعب يبدو لى مكتفياً بالضرورة ، على حين الآخرون قلقون فقراء مع فضلهم فى الرزق . ورجل الشعب لا يستطيع ارتكاب أى شر ، والعظيم لا يرغب فى فعل أى خير ، وهو قادر على الإتيان بكبار الآثام ، والأول لا ينشأ إلا على الأمور النافعة ولا يمارس سواها ، على حين ينحاز الآخر إلى المضار ؛ وهناك تراءى - فى سداجة - الخشونة والصراحة ، وهنا تكمن عصارة خبيثة فاسدة تحت لحاء من مراسم الأدب . والشعب قلما يتوافر له الفكر ، على حين يعوز العطاء الروح . وللشعب جوهر طيب

ولا يعبأ أبداً بالمظاهر ، على حين ليس لدى العطاء سوى المظاهر مع سطح ضحل . أو على أن أختار ؟ لن أتردد : أريد أن أكون من الشعب » . ( الفصل التاسع ، فقرة رقم ٢٥ ) .

ويسمو تقويمنا لهذه الصيحة الثائرة إذا عرفنا أن لابروير كان مرهف الحس ، يضيق بغلظ إحساس الشعب وخشونة الأخلاق الريفية ( انظر الفصل الثامن رقم ٤٥ ، والثانى عشر رقم ٢٢ ، ٤٨ ، مثلاً ) . ولكنه يتناسى ما فى الشعب من غلظة وخشونة ، لينحاز إليه فى مواجهة الظلم ، لاشترাকে فى الثأر معه ضد كبراء العصر . ألا يخطوبنا هذا القول نحو صيحات « ديدور » و « روسو » فيما ناديا به من بعد من مثالية الشعب وعصمته ؟ ألا تجود الموازنة الصائبة بين فكرة لابروير السابقة وإجابة « فيجارو » على كلام الكونت « المافيفا » فى مسرحية « حلاق أشبيلية » ، إذ يقول « فيجارو » : « أحس بسعادة مفرطة حين ينسانى الوزير ، معتقداً أن النبيل من النبلاء يودى لنا خيراً ما كف عن إصابتنا بالأذى » . ( مسرحية حلاق أشبيلية ، الفصل الأول ، المنظر الثانى ) .

\* \* \*

بقى لنا أن نجمل القول فى خصائص أسلوب لابروير . وقد سبق أن ذكرنا أهم أفكاره النظرية فى ذلك على حسب الفصل الأول من كتابه ، ثم على حسب أفكاره فيه كذلك فى الفصول الأخرى . وهى بمثابة المنهج الذى اتبعه لابروير فى كتابته ، عن أصالة انفراد بها فيما كتب ، حتى ليقول عنه بحق معاصره : « ميناج » : « لم يعثر أحد قبله على مثل ما وقع عليه من قوة التعبير وصوابه فيما نلتقى به من كتابه . فهو يقول فى كلمة ما لا يستطيع أن يؤديه سواه فى ست كلمات .



ومن الجميل لديه أيضاً أنه - على الرغم من جسارته في التركيب لعباراته - ليس من بينها ما هو زائف . أو ما لم يوفق فيه كل التوفيق في بيان فكرته . وأشك كثيراً أن يستطيع امرؤٌ مجاراته بعد . . . » ويقول عنه تين : « تنحصر موهبته أساساً في فن الاجتذاب إلى ما يقول . قلما يبتكر ، ولكنه يطبع ما يمسه بطابع لا يمحي . ولا يقول سوى حقائق مألوفة ، ولكن لا يستطيع نسيانها بعد أن يقولها . . . » ويرى الأستاذ « جى ميشو » أنه لا نظير له في أسلوبه في الأدب الفرنسي كله ، من حيث طول أناته وعمق وعيه وأناقته تصويره . ويقر له « سانت بوث » بنفس المقدرة ، وإن أخذ عليه بعض الهنات من التكلف مما يسميه : « عقب أخيلوس » عند لابروير .

وعلى الرغم من أن هذه الوسائل الفنية لا يتذوق أكثرها إلا في لغتها ، نذكر مع ذلك بعضها ، مما يمكن أن يتذوقه القارئ العربي . فمنها التعريف اللاذع في طابع هجائي : « المتدين الزائف هو الذي يصير كافراً تحت حكم ملك كافر » . ( الفصل الثالث عشر ، رقم ٢١ ) . والاستفهام الدقيق الذي يحتوي في نفسه على الإجابة عن معنى دقيق : « إذا كان مألوفاً أن نتأثر بالغ التأثير بالأشياء الجميلة ، فلماذا نبدو أقل تأثراً بالفضيلة ؟ » . ( الفصل الثاني رقم ٢٠ ) - والتعمية المثيرة للانتباه في شكل أحجية : « يوجد ناس في مسكن سيء ومبيت غير مريح ، يلبسون الأسهال ، ويتناولون أسوأ غذاء . . يعانون من الحاضر والماضي والمستقبل ، حياتهم عذاب دائم عن طيب خاطر ، وهكذا وجدوا السر في السلوك إلى الهلاك بالطريق الأشق . أولئك هم البخلاء » . ( الفصل الحادي عشر ، رقم ١١٤ ) . ( ومما يستحق الإشارة إليه أن الجاحظ يطنب في هذا المعنى ، ولكنه

لا يتخذ نفس الوسيلة التصويرية ) . ثم التحليل للمعاني النفسية بطريق تعيين دقائق المظاهر الخارجية ، وحسن استخدام الحوار أو الحديث الفردي .

والخاصتان الأخيرتان تابعتان لفن الصورة الأخلاقية ، وهو فن كان رائجاً وتابعاً لغيره قبل لابروير في الأدب الفرنسي . ولكن « لابروير » بلغ به أقصى ما قدر له من كمال ، ولم يتبع فيه طريق تيوفراست في تعداد الحقائق التجريدية للنموذج الخلقى من حيث هو . كالبخيل والمرأى ، والحبيث ، والمغتر . . . من حيث هم نماذج بشرية صالحة لكل زمان ومكان ، ولكنه التزم وصف نماذج حية تنطبق على ذوى النقص في عهده ، وعرف كيف يردّها خالدة المعنى والأثر بفنه . وقد حاول معاصروه أن يروا وراء كل صورة شخصاً معيناً من معاصريه قصد إلى هجائه في صورته ، فألفوا كتباً عنوانها : « المفاتيح للكشف عن الشخصيات التي قصد إليها لابروير في صورته . وقد أنكر لابروير ذلك توجساً مما قد يثيره خصومه من عداوة ومكيدة . ولكن يظهر من رده نفسه أن هذا الرد لم يكن سوى تقيّة . يقول لابروير في مقدمته لخطابه الذي ألقاه في حفل استقباله بالأكاديمية : « .. لقد صورت في الحقيقة حسب الطبيعة ، ولكنني لم أفكر دائماً في تصوير هذا أو تلك ، في كتابي عن العادات والتقاليد . . . قد أخذت سمة من جانب وسمة من جانب آخر ، ومن هذه السمات المختلفة التي يمكن أن تنطبق على نفس الشخص ، ألفت صوراً محتملة ، ولم يكن همي تسلية القراء بهذه الصور الأخلاقية ، أو بالهجاء لشخص معين - كما يقول الساخطون - بقدر ما اهتمت أن أقترح على القراء آفات ليتجنبوها ونماذج ليتبعوها » .

ولأجله تترك سقراط وأرسطيد والذي تضحك معه ويعلو عليك بضحكه ، وهو أخيراً « داف » ( عبد من العبيد في ملهات تيرنس التي عنوانها : أندريا ) وهو معروف لي حق المعرفة : أفلا يكفى هذا معرفتك أنت حق المعرفة ؟ » . ( الفصل التاسع رقم ٢٠ ) .

— « يوجد أناس يرغبون من وراء عتيمهم ، فيركبون متن الموج ، وتدفعهم القلاع في بحر حيث يفشل الآخرون ويتحطمون ، ولكنهم يصلون وقد عمقوا كل وسائل الوصول عقوقاً ، هم أناس مخلصون لأناس آخرين ، للعطاء الذين انقطعوا لعبادتهم ، وفيهم وضعوا أقصى آمالهم ، ولكنهم لا يخدمونهم ، بل يسلونهم . وأهل الكفاية هم المحسنون عملاً الذين لا غنى للعطاء عنهم . ولكن أولئك المسلمين لا غنى عنهم للعطاء ويعلوهم بياض الشيب لديهم ، ويمارسون في خدمتهم لهم طيب الكلمات بدلا من طيب الأعمال ، ليتطلبوا على ذلك الجزاء . وينزعون مناصب خطيرة منهم بقدرتهم على تسليتهم إياهم ، ويرتفعون بما يأتون من الدعايات الدائبة إلى أعظم مكانة ، وأخيراً تنتهي بهم آجالهم ، فيرحلون إلى مستقبل لم يرجوه ولم يحشوه . ولا يبقى منهم على الأرض سوى المثل الذي حازوه في الإثراء : مثل مشنوم على كل من يريد أن يحتديه !! » . ( الفصل الحادى عشر رقم ٩٦ ) .

\* \* \*

وفي هذا الموجز الذى قدمناه عن لابروير ، قد أشرنا إلى محافظته ومجاراته لعصره في مواطن قليلة من آرائه ، مما يلتحق بما سماه سانت بوف « عقب أخيلوس » عند لابروير ؛ على حين عيننا بالكشف عن مواطن أصالته ، وعن كفايته ، وثورته على مثالب عصره

ونضيف إلى صورة الناقد الأعمى البصيرة — الذى ذكرناه عند تحليلنا للفصل الأول من الكتاب — مثلا آخر لفن الصورة الذى تميز به لابروير ، وفيه يتمثل الكثير من وسائله الفنية التي أشرنا إلى بعضها .

وهذا المثال هو صورة الوصول الدعوى ، يصل بحيله أكثر مما يصل بمواهبه ، ويعتمد على وسائل الجاه لدى سواه دون جدارة أو كفاية من ذات نفسه . ويذكر مؤلفو « المفاتيح » أن لابروير كان يقصد بتلك الصورة « دوق دى لافوياد » .

ويسمى لابروير صاحب هذه الصورة : « تليفون » ؛ وفي التسمية نفسها سخرية لأن « تليفون » — أصلا — آلة تذهب بالصوت إلى بعيد ، ولكنه مجرد صوت ، وليس بصيت . ويذكر لابروير هذه الصورة في موضعين من كتابه ، نترجمهما تباعاً :

« أو أنت صاحب فكر ومجد وبراعة وذوق وقوة تميز ؟ أو أستسلم للحدس والملق اللذين يعلنان في جسارة عن جدارتك ؟ هما أمران مريبان أستنكرهما . أو أترك نفسى تغر بالبريق الخادع لقدرتك وتعاليك ، مما يضعك فوق كل ما يفعل وما يقال وما يكتب ، ومما يردك صلب العود على المدح ، ويحول دون أن أنتزع منك أقل استصواب ؟ وأستخلص من هذا — طبيعة — أنك من ذوى اللحظة والصيت والثراء الكبير . ما الوسيلة إلى تعرفك ، أى تليفون ؟ — لا يقترب المرء منك إلا كما يقترب من النار ، يظل على بعض المسافة منها ، ويجب أن تُنزع من أعطيتك ( مما يحيط بك من أغشية الملق والاعتماد على الجاه والصيت ) ، وأن تختبر ، وأن تُقرن بنظرائك حتى يستطيع إصدار حكم صحيح حكيم عليك . الإنسان الذى أوليته ثققتك ، وهو من خلص خلصائك ، ومنه تستمد نصحك ،

السياسية والإنسانية ، ورهف شعوره تجاه ما تزخر به الإنسانية والمجتمع من شرور ، وأنه يجد في جدارته وإخلاصه لفنّه وإنسانيته عزاء عن كل شيء ، وبخاصة في وجه خصومه الكثر الذين عاشوا لأنفسهم في ظلام الأثرة وظلمها ، لا يخلصون لسوى منافعهم الخاصة . وقد كان لابروبير رائداً في كثير من آرائه الاجتماعية الثورية التي أشرنا إلى أهمها ، وبها سبق عصره ، كما سبق في بعضها عصر الثورة الفرنسية نفسه ، وتجلت أصالته إلى جانب إفادته من سابقه ومعاصريه . وقد أخلص لإنسانيته ، فعاش عصره وتجاربه ، وبقدر تعمقه فيهما تجلت آيات إنسانيته وخلوده . وهو مخلص لفنّه بقدر إخلاصه لرسالته الإنسانية ، حتى رأينا من يراه في أسلوبه وصوره مثالا فريداً في الأدب الفرنسي كله .

ويضيق بنا المقال لو شرحنا وجوه تأثيره ، وذكرنا أسماء من حاكوه في الأدب الفرنسي والآداب الأخرى وحتى لو سردنا - مجرد سرد - الترجمات الكثيرة لكتابه في حياته وعلى توالى العصور ، فهذا يستحق بحثاً على حدة . على أن محاكاة لابروبير صعبة كما قال هو ، محذراً منها بعض من حاكوه من معاصريه ، ذلك أنه إنما يستملى قلبه ومزاجه وحدة شعوره .

ولقد لقي لابروبير نوعاً من الإنصاف لدى جمهوره وبعض المخلصين لإنسانيتهم وفكرهم من كتاب عصره ، فبلور إمكانيات متفرقة ، وغذاها مخلصاً بيدور نمت وترعرعت في القرن اللاحق ، فأثرت في الثورة الفرنسية التي كان له فضل في التمهيد لها دون أدنى ريب . وقد أدى بذلك رسالته الإنسانية والفنية على خير ما استطاعه إنسان عاش في مثل ملبساته .



# السيرة النبوية لابن هشام

بمستلم  
الاستاذ محمد علي النجار

عضو مجمع اللغة العربية

يعاتبه على أن ترك مجلس الفقه إلى مجلس الأخبار، يرى أنه لاخير فيها، وقال لأبي يوسف يتهمكم به : من كان صاحب راية جالوت ؟ فقال أبو يوسف : إنك إمام ، وإن لم تمسك عن هذا سألتك على رءوس الملائك : أما كان أولاً ؟ أوقعة بدر أم وقعة أحد ؟ فإنك لا تدري أيتهما كان قبل الآخر . فأمسك عنه وأقره على ما رأى واختار .

ولم يُعن أحد من الصحابة بجمع أخبار السيرة ؛ إذ كانوا مشغولين بالجهاد والفتوح ، وإنما التفت إلى هذا فريق من التسابعين . فكانوا يسألون من شاهد الغزوات من الصحابة ، ومن صاحب الأحداث التي وقعت للمسلمين في عهد صاحب الرسالة صلى الله عليه وسلم ، ويجمعون ما استفاض واشهر من الأخبار حتى أصبح لا يحتاج إلى سند خاص ، ولانقل عن أفراد معينين . وتفقروا في السيرة والأخبار في هذا الحديث عن الرسول صلوات الله وسلامه عليه . فالحديث الصحيح يجب أن يكون متصل السند لا يسقط فيه أحد من رجاله . ويرد في السيرة المراسيل وغيرها ؛ فقد يروى فيها عن الحسن البصري التابعي أخبار عن أحوال البعثة أو حياة الرسول لم يدركها .

سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم يراد بها تعرف حياته الأولى من ولادته إلى مبعثه ، ثم حياته بعد ذلك حين بعث للناس بالدين الحق ، وأمر أن يدعو الناس إليه ، وما لقي في سبيل الدعوة من معارضة ، وما جرى بينه وبين المعارضين من مقاولات وحروب ، ومن استجاب له حتى ظهر الإسلام وكمل الدين .

والحروب التي جرت بينه وبين مخالفيه هي المعروفة بالغزوات والسرايا . وقد يغلب اسم المغازي على ذلك كله .

وقد كانت المغازي والسير من العلوم الجليلة ، فيها يعرف تواريخ أحداث المسلمين في عهدهم الأول ويوقف على أحوالهم ، وفيها جلاء البيئة التي نشأ فيها الإسلام وترعرع حتى استوى ، وبيان لأسباب نزول كثير من آيات القرآن ، ومن ثم يعرض كتاب السير لتفسير ما نزل من القرآن فيما يمس ما يعرضون له .

ومما يدل على وجوب العناية بهذا العلم أن (١) أبا يوسف صاحب أبي حنيفة - رضى الله عنهما - كان قد مضى ليستمع المغازي من ابن إسحاق أو غيره ، وأخل بمجلس أبي حنيفة أياماً . فلما علم الإمام بذلك أخذ

(١) انظر ابن خلكان في ترجمة أبي يوسف .



ومن هؤلاء الذين جمعوا أخبار السيرة محمد بن شهاب الزهري الذي كانت وفاته سنة ١٢٤ هـ فقد دون سيرة تروى عنه . وينقل عنها السهيلي في الروض<sup>(١)</sup> الأنف .

وجاء محمد بن إسحاق بن يسار . فاهتم بجمع المغازي والسير أيتها اهتمام . وساعده قوة حفظه . وتفرغه لهذا الشأن ورغبته في فن الأخبار والتاريخ حتى اشتهر بالإمامة في هذا الفن . ويقول الزهري<sup>(٢)</sup> : من أراد المغازي فعليه بابن اسحاق . وذكر عن الشافعي - رضي الله عنه - أنه قال : من أراد أن يتبحر في المغازي فهو عيال على محمد بن إسحاق . وقد كتب السيرة . وكانت وفاته سنة ١٥١ هـ .

وجاء ابن هشام فهذب سيرة ابن اسحاق فعرفت به : سيرة ابن هشام ، ولا يكاد يعرف سيرة ابن اسحاق . وسأقسم الكلام في هذا البحث قسمين . الأول في ترجمة ابن هشام . والثاني في سيرة ابن هشام : ثم أتبعهما نماذج من السيرة إن شاء الله .

### ١ - ابن هشام

هو عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري . والمعافر : قبيل من اليمن كبير . فهو قحطاني . ويقول بعضهم فيه : الدهلي . وذهل : قبيلة من ربيعة ترجع إلى ذهل بن شيبان . فهو على هذا عدناني . وبعضهم<sup>(٣)</sup> يجعله سدوسياً . وسدوس هو ابن شيبان . فهو أيضاً عدناني . وشهرته بالحميرية تنفي أنه ذهلي أو سدوسي . والظاهر أنه حميري من أنفسهم لا مولى لهم .

ونشأ في البصرة وتلقى العلم فيها . والظاهر أنه ولد بالبصرة . ولم يذكر تاريخ ولادته ، ولا ما يعين على

تعرفه . وبرع في الأدب والعربية ، حتى وُصف بالنعوى . وأخذ عن نحوى البصرة وأدبائها . وهو في السيرة يروى عن يونس بن حبيب (١٨٢ هـ) . وأبي عبيدة معمر بن المثنى (٢١٨ هـ) ، وأبي محرز خلف الأحمر (مات في حدود سنة ١٨٠ هـ) ، وأبي زيد الأنصاري (٢١٥) . ولا نراه يروى عن الأصمعي ، وكأن ذلك لأن الأصمعي كان في بغداد متمتعاً بنعم الخليفة . وهو يروى عن هؤلاء في الأخبار واللغة والشعر . وروى<sup>(١)</sup> حديثاً في صلاة الخوف عن عبد الوارث بن سعيد التنويري .

وقدر حل إلى مصر بعد أن اكتمل علمه في البصرة ، واستقر بها . ونشر فيها علمه ، حتى صار عالم مصر في الغريب والشعر . وحين ورد الشافعي مصر كان ابن هشام بها . وقيل<sup>(٢)</sup> له : لو أتيت الشافعي ، فأني أن يأتيه . ثم قيل له فأتاه ، فذاكره أنساب الرجال . فقال له الشافعي بعد أن تذاكرا طويلاً : دع عنك أنساب الرجال فإنها لاتذهب عنا وعنك وخذ في أنساب النساء . فلمأ أخذنا في ذلك بقي ابن هشام مهوتا . وكان ابن هشام يقول بعد ذلك ما ظننت أن الله خلق مثل هذا ! ومن الثابت أن الشافعي - رضي الله عنه - ورد مصر في سنة ١٩٩ هـ ، وكانت وفاته فيها سنة ٢٠٤ هـ . فيكون ابن هشام في مصر في أثناء هذه المدّة ، فأما متى ورد ابن هشام مصر فلم نقف على خبر فيه .

وكان ميله إلى الأخبار شديداً . ومن هذا كان اشتغاله بالمغازي والسير .

ومن آثاره كتاب التيجان في ملوك حمير . وهو يرويه بسنده عن وهب بن منبه . وفيه رواية عن محمد بن السائب الكلبي ، كما في ص ١٣٢ . وقد طبع

(١) السيرة ٣ - ٢١٥ .

(٢) الوافي بالوفيات للصفدي ج ٦ المجلد الأول ( مخطوط في دار الكتب ) .

(١) ج ١ ص ١١٨ .

(٢) الروض ١ - ٥ .

(٣) انظر تهذيب التهذيب في ترجمة زياد بن عبد الله البكائي .

في الهند في بلدة حيدر آباد الدكن في سنة ١٣٤٧ هـ .  
ويذكر من تأليفه شرح أخبار الغريب في السيرة .  
ويذكر بعض العصرين من تأليفه القصائد الحميرية .  
وأما طبعته . ولم أقف على هذا الكتاب ولا رأيت  
أحداً من القدماء ذكره له . ويوجد من المطبوعات  
القصيدة الحميرية لنشوان بن سعيد الحميري  
( ٥٧٣ هـ ) . وأغلب الظن أن هذا الكاتب ظن هذه  
القصيدة لابن هشام ، لمكان نسبه : الحميري .

وقد يسأل سائل : هل كان ابن هشام يعرف  
الحميرية ونحط المسند . نرى السهيلي في الروض  
الأنف ينقل عن ابن هشام في غير السيرة تفسير معديكرب  
فيقول ابن هشام : المعدي هو الوجه والكرب هو  
الفلاح . فمعديكرب : وجه الفلاح . ولا ريب أن  
هذا في لغة حمير . فهل علمه ابن هشام بقراءة خط  
المسند مع غيره من لغة حمير . أو هو شيء رواه عن  
غيره ممن يعلم هذا .

وكانت وفاته في مصر سنة ٢١٣ هـ فيما ذكر<sup>(١)</sup>  
السهيلي . وفي البداية والنهاية لابن كثير ١٠ - ٢٦٧ :  
« قال السهيلي : وفيها ( أي في سنة ٢١٣ هـ ) توفي  
عبد الملك بن هشام راوي السيرة عن ابن إسحاق .  
حكاه ابن خلّكان عنه . والصحيح أنه توفي سنة  
ثمان عشرة ومائتين : كما نص عليه أبو سعيد بن يونس  
في تاريخ مصر » .

## ب - سيرة ابن هشام

هذه السيرة أصلها - كما ذكرت قبل - سيرة  
ابن إسحاق . وهذه السيرة الأم - كما يبدو من فرعها  
سيرة ابن هشام - سيرة جليّة . فيها طائفة من أخبار  
العرب قبل الإسلام ، وبسط للحالة بعد الإسلام في  
حياة الرسول عليه الصلاة والسلام . وهي سجّل لما

جرى في هذا العهد من المعاهدات ، ولما جرى في  
المغازي . فيذكر في الغزوة من شهداها من الجانبين  
وما حدث لهم في تفاصيل دقيقة ، كأنما كان هناك  
كتّاب حربيتون يدوتون كل شيء . وفيها ثروة أدبية  
مما يورد من الأشعار في الغزوات وغيرها . وابن إسحاق  
يكثّر من رواية الأشعار في كل موطن ، حتى أورد  
فيها كثيراً من الشعر المنحول والمصنوع ، وحتى قال  
فيه ابن سلام في طبقات الشعراء ص ٩ : « وكان ممن  
أفسد الشعر وهجّته ، وحمل كل غشّاء منه محمد بن  
إسحاق بن يسار ... فقبل الناس عنه الأشعار ، وكان  
يعتذر منها ويقول : لا أعلم لي بالشعر ، وأوتى به  
فأحمله . ولم يكن ذلك له عذراً » . وقد نبّه ابن  
هشام على ما ينكر من الشعر الوارد في سيرة ابن  
إسحاق وعلى الخلط فيه ، كما سيأتي .

ومما يذكر في الكلام على الشعر في السيرة أنه  
ذكر فيها ما قيل فيه إن الرسول - صلى الله عليه وسلم -  
نهى عنه . ففى شرح الحشني لسيرة ابن هشام ١٩٨/١  
أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص في شعر الجاهلية  
إلا قصيدة<sup>(١)</sup> أمية بن أبي الصلت في أهل بدر التي  
أولها :

ألا بكيت على الكرا

م بني الكرام أولى المادخ

وقصيدة الأعشى التي فيها :

عهدي بها في الحى قد درّعت

هيفاء مثل المهرة الضامر

لما في الأولى من رثاء الكفار والتنقيص لأصحاب  
النبي صلى الله عليه وسلم ، ولما في الثانية من مدح عامر  
ابن الطفيل ، وهجاء علقمة بن علاثة . وقد مات  
عامر كافراً ، ومات علقمة مسلماً . والظاهر أن هذا

(١) انظر السيرة ٣/٣١ (طبعة الحلبي) .

(١) الروض ١ - ٥

النهي لم يبلغ ابن إسحاق ولا ابن هشام . ويقول بعضهم : إن هذا النهي كان في أول الإسلام في أيام المعارك بين الفريقين ، فلما دجا الإسلام وظهر سلطانه فلا بأس بإنشادهما . على أن ابن هشام حذف البيتين من قصيدة أمية اللذين نال فيهما من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم . وقد عُرف من رواة سيرة ابن إسحاق راويان ثقتان . الأول يونس بن بكير ( ١٩٩ هـ ) وهي رواية كاملة لم يحذف منها شيء . وينقل عنها أشياء لم تأت في سيرة ابن هشام ، وانظر الروض ٤٦/١ ، ١٠٧ ، ١٢٧ . والآخر زياد بن عبد الله البكائي . وقد وصف بأنه أثبت الناس في سيرة ابن إسحاق . ويقال في ذلك - كما في تهذيب التهذيب - : إنه باع داره ، وخرج يدور مع ابن إسحاق حتى سمع منه الكتاب ، وكانت وفاته سنة ١٨٣ هـ .

وزياد هذا هو الذي أخذ عنه ابن هشام سيرة ابن إسحاق ، فإن ابن هشام لم يدرك ابن إسحاق .

روى ابن هشام سيرة ابن إسحاق فأعجبه ، ولكنه رأى فيها أشياء أنكرها فأزعم تهذيبها ونشرها على الناس في صورة جديدة . وقد وضح منهج عمله فيها في قوله : « وأنا - إن شاء الله - مبتدئ هذا الكتاب بذكر إسماعيل بن إبراهيم ، ومن ولد رسول الله صلى الله عليه وسلم من ولده ، وأولادهم لأصلاهم ، الأول فالأول من إسماعيل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما يعرض من حديثهم ، وتارك ذكر غيرهم من ولد إسماعيل ، على هذه الجهة ؛ للاختصار إلى حديث سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وتارك بعض ما ذكره ابن إسحاق في هذا الكتاب مما ليس لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيه ذكر ، ولا نزل فيه من القرآن شيء ، وليس شيئاً لشيء من هذا الكتاب ولا تفسيراً له ولا شاهداً

عليه ، لما ذكرت من الاختصار ، وأشعاراً ذكرها لم أر أحداً من أهل العلم بالشعر يعرفها ، وأشياء بعضها يشنع الحديث به ، وبعض يسوء بعض الناس ذكره ، وبعض لم يُقر لنا البكائي بروايته ، ومستقص - إن شاء الله - ما سوى ذلك منه بمبلغ الرواية له والعلم به . وقد ترك ابن هشام أن يذكر أنه قد يزيد على ما رواه ابن إسحاق ما يراه تكملة له .

وسأذكر بعض أوجه عمل ابن هشام في سيرة ابن إسحاق .

١ - فهو قد يزيد على ابن إسحاق ما يراه متصلًا ببحثه .

فقى ١ - ٧٣ يورد ابن هشام قصة ملك الحضرم ، وبرويها عن خلاد بن قرّة عن جناد أو عن بعض علماء أهل الكوفة بالنسب . وفي ١ - ٩٦ يذكر أن النضر هو قريش أو فهر هو قريش . وفي ١ - ١٩٥ يذكر حديث حرب الفجار ، يرويه عن أبي عبيدة . وفي ١ - ٣٦٦ يروي شيئاً عن البكائي عن مسعر بن كدام لا عن ابن إسحاق . وفي ١ - ٣٠٥ يذكر قصة داحس والغبراء برويها عن أبي عبيدة . وفي ٤ - ٢٨٢ يقول ابن هشام : « ومما لم يذكره ابن إسحاق من بعوث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسراياه بعث عمرو بن أمية الضمري .. وسرية زيد بن حارثة » ولكن في الروض ٢ - ٣٦٣ أن في بعض نسخ ابن إسحاق خبر سرية عمرو بن أمية .

٢ - وهو يفسر ما يرد في الشعر وغيره مما يورده ابن إسحاق أو يورده هو من الغريب . وقد سبق أن له « شرح ما وقع في أشعار السيرة من الغريب » وكان هذا الكتاب الذي لم يصلنا كان أوفى مما في السيرة وأجزل بياناً .

فقى ١ - ١٤٨ جاء في الشعر الذي رواه ابن إسحاق :

يبكين شخصاً طويلاً الباع ذا فَجَرٍ

آبِي الهَضِيمَةِ فَرَّاجِ الجَلِيلَاتِ

فيقول ابن هشام : « الفَجَرُ : العطاء . قال أبو خِرَاشِ الهذليّ :

عجفَ أضيافى جميل بن معمر

بذى فَجَرَ تأوى إليه . الأرامل

وقوله : « عجفَ » كذا في أصول السيرة . وفي

ديوان الهذليين ٢ - ١٤٨ : « فجَّعَ »

وفي ١ - ٢٦٩ ورد في حديث إسلام أبي بكر -  
رضي الله عنه - : « إلا ما كان من أبي بكر بن أبي قحافة :

ما عكَمَ عنه حين ذكرته له وما تردد فيه » فقال  
ابن هشام : « قوله : عكَمَ : تلبث . قال رُوَيْبَةُ بن

العجَّاج :

وانصاع وثَّاب بها وما عكَم

وفي ١ - ٢٣٣ ذكر ابن إسحاق - فيما رواه

عن سلمان الفارسيّ : « فلما سمعها أخذتني  
العُرَواء » فقال ابن هشام : « والعُرَواء : الرعدة

من البرد والانتفاض . فإن كان مع ذلك عرق  
فهى الرُحضاء »

وفي ٢ - ١٨٣ : « القُومُ : الخنطة . قال أميَّة

بن أبي الصلت الثقفى :

فوق شيزى مثل الجوابى عليها

قطع كالوذيل في نقي فوم

.... الوذيل : قطع الفضة ، والشيزى : شجر

تتخذ منه القصاع والجفان ، وأراد هنا القصاع فيها  
الطعام ، وجعلها لسعها كالجوابى أى الحياض ، وأراد

بالقطع قطع السنام جعلها بيضاء كالفضة .

وفي ٣ - ١٢٠ : « قال ابن هشام : الحَسَّ :

الاستئصال . يقال : حَسَّست الشيء أى استأصلته  
بالسيف وغيره . قال جرير :

تَحَسُّمُ السُّيُوفِ كَمَا تَسَامَى

حريق النار في الأجم الحصيد

وهذا البيت في قصيدة له . وقال رُوَيْبَةُ بن العجَّاج :

إذا شكونا سنة حَسُوسَا

تأكل بعد الأخضر اليبسَا

« وهذان البيتان في أرجوزة له » .

٣ - وقد يرد على ابن إسحاق ما يراه خطأ .

ومن ذلك ماجاء في ١ - ٦٤ ، ففيه : « قال

ابن إسحاق : ثم أسلم زيد بن حارثة بن شَرَحِيل .»

فقال ابن هشام : « زيد بن حارثة بن شَرَحِيل »

وقال في الروض ١ - ١٦٤ : « وقال أصحاب

النسب كما قال ابن هشام » .

وفي ٢ - ٣٦٩ ذكر ابن إسحاق فيمن قُتِل

ببدر من المشركين السائب بن أبي السائب . فقال

ابن هشام : « السائب ابن أبي السائب شريك رسول الله

- صلى الله عليه وسلم - الذى جاء فيه الحديث عن

رسول الله صلى الله عليه وسلم : نعم الشريك السائب !

لا يشارى ولا يمارى . وكان أسلم فحسن إسلامه ،

فما بلغنا » .

وفي ٢ - ٧٢ ورد في سياقة نسب في كلام

ابن إسحاق : « عمرو بن غنم بن سواد » فقال

ابن هشام : « عمرو بن سواد . وليس لسواد ابن يقال

له : غنم » .

وفي ٢ - ١٦٩ يذكر ابن إسحاق من المنافقين

ثعلبة بن حاطب ومعتب بن قُشَيْرِ فيقول ابن هشام :

« معتب بن قشير وثعلبة والحارث ابنا حاطب - وهم

من بنى أميَّة بن زيد - من أهل بدر ، وليسوا من

المنافقين ، فيما ذكر لى من أتق به من أهل العلم . وقد

نسب ابن إسحاق ثعلبة والحارث في بنى أميَّة بن زيد

في أسماء أهل بدر » .



٤- وقد يذكر ابن إسحاق وجهها في نطق الكلمة فيقره ابن هشام ويذكر وجهاً آخر فيها .

فقى ١ - ٦ ورد في كلام ابن إسحاق هاجر أمّ اسماعيل عليه السلام ، فقال ابن هشام : « تقول العرب : هاجر وأجر ، فيبدلون الألف من الهاء ، كما قالوا : هراق الماء وأراق الماء » ولا يخفى أن الأمر في هراق الماء وأراق عكس ما في هاجر وأجر إذ الابدال في المثال هو إبدال الهاء من الألف ، وإنما أراد التمثيل في مطلق الابدال .

وفي ١ - ٨٨ ورد في تعداد أصنام العرب ذو الخُلصَة بفتح الخاء واللام ، فقال ابن هشام : « ويقال : ذو الخُلصَة » بضمّ الخاء واللام .

٥ - وقد يندّ في كلام ابن إسحاق عبارة لا تصحّ فينبه ابن هشام عليها .

فقى ١ - ١٦٩ ورد في كلام ابن إسحاق : « والتّمس لرسول الله صلى الله عليه وسلم الرّضعاء » فقال ابن هشام : « المراضع . وفي كتاب الله تبارك وتعالى في قصة موسى عليه الصلاة والسلام : ( وحرّمنا عليه المراضع ) يريد أن الذي يلتمس للرضيع المراضع جمع مُرضع أو مرضعة ، ولا يلتمس للرضيع الرضعاء أمثاله . وقد حاول السهيلي في الروض ١ - ١٠٨ أن يصحّح كلام ابن إسحاق ، كأن يكون الكلام على تقدير مضاف ، أي ذوات الرضعاء ، أو المراد بالرضعاء أولاد المراضع . وهذا كله تكلف .

وفي ٢ - ٣٢٨ في تفسير قوله تعالى في سورة الأنفال : ( إذ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَامِكَ قَلِيلًا ) ولو أراكَهُمْ كثيراً لفشلتُم ولتتنازعتُم في الأمر ) يقول ابن إسحاق : « فكان ما أراه الله من ذلك نعمة من نعمته عليهم . شجعهم بها على عدوهم ، وكفّ بها ما تخوف<sup>(١)</sup> عليهم من ضعفهم لعلمه بما

فيهم » ويقول ابن هشام : « تخوف ببدلة من كلمة ذكرها ابن إسحاق ولم أذكرها » . ويقول أبو ذرّ الخُشنيّ في شرح السيرة : « يقال : الكلمة تَخَوَّفُ<sup>(١)</sup> ، بفتح التاء والحاء والواو . وقيل : كانت تخوفت . وأصلح ذلك ابن هشام لشناعة اللفظ في حق الله عز وجل<sup>(٢)</sup> » أي أن ابن هشام تجنب أن يسند الخوف إلى الله سبحانه ، فحوّل الفعل إلى المجهول ليكون غير الله سبحانه .

٦ - وقد يتعقب ابن إسحاق في رواية الشعر ، ويسند ذلك إلى العلماء بالشعر والرواية . وقد تقدم ذكر بعضهم ، كأبي عبيدة وخلف الأحمر وأبي زيد الأنصاري . فقى ١ - ٢٤ أورد ابن إسحاق شعرا لتبع فيه :

حنقاً على سبطن حلا يثربا

أولى لهم بعقاب يوم مفسد

فقال ابن هشام : « الشعر الذي فيه هذا البيت مصنوع ، فذلك الذي منجنا من إثباته » . ومن العجيب أن ابن هشام نفسه يثبت في كتابه التيجان<sup>(٣)</sup> « هذا الشعر الذي أنكره علي ابن إسحاق وأوله :

ما بال عينك لاتنام كأنها

كُحلت مآقها بسم الأسود

وفي ١ - ٦٧ يورد ابن إسحاق قصيدة في مدح سيف بن ذي يزن لأبي الصلت الثقفي ويقول ابن هشام « وتروى لأمية بن أبي الصلت » . ويورد ابن إسحاق في آخر القصيدة البيت :

تلك المكارم لا قعبان من لبن

شييا بماء فعادا بعد أبوالا

فيقول ابن هشام : « هذا ماصح له مما روى ابن إسحاق منها ، إلا آخرها بيتاً : قوله :

تلك المكارم لا قعبان من لبن

(١) أي بالبناء للمعلوم .

(٢) انظر شرح أبي ذر ١ - ١٧١ .

(٣) ص ١١٢ .

(١) أي بالبناء للمجهول .

فإنه للنابعة الجعدى .

وفي ١ - ١٧٨ يروى ابن إسحاق عن محمد بن سعيد بن المسيب أن عبدالمطلب لما حضرته الوفاة جمع بناته الست وقال لمن : ابكين علىّ حتى أسمع ماتقنن قبل أن أموت . فأخذت كل واحدة ترثيه بقصيدة . ويقول ابن هشام بعد إيراد القصائد كما ذكرها ابن إسحاق : « ولم أر أحداً من أهل العلم بالشعر يعرف هذا الشعر ، إلا أنه لما رواه عن محمد بن سعيد بن المسيب كتبناه » وانظر قوله : كتبناه فهو يوحى بالشكّ الكثير ، فإنما منه الكتابة له لا الإقرار بصحته .

وفي ٣ - ٣٤ ذكر ابن إسحاق شعرا لأمية بن أبي الصلت ، يرثي فيه زمعة بن الأسود وقتلى بنى أسد في غزوة بدر . وفيه :

تلك بنو أسد إخوة الجوّ  
زاء لا خانة ولا خدعة

وفيه :

أمسى بنو عمّهم إذا حضر البأ  
س أكبادهم وجعه

والبيتان غير متّزنين في العروض . ويقول ابن هشام : « هذه الرواية لهذا الشعر مختلطة ليست بصحيحة البناء . ولكن أنشدني أبو محرز خلف الأحمر وغيره ... » وفيما أنشده بدل البيت الأول :

فعلى مثل هلكهم خوت الجوّ  
زاء لا خانة ولا خدعة

وأنشد بدل البيت الثاني :

فبنو عمّهم إذا حضر البأ  
س عليهم أكبادهم وجعه

وفي ٢ - ٢٤٢ يروى ابن إسحاق شعراً لأبي بكر رضى الله عنه في غزوة عبيدة بن الحارث أوله :

أمن طيف سلمى بالبطاح الدماث

أرقت وأمر في العشرة حادث

ويقول ابن هشام : « وأكثر أهل العلم بالشعر ينكر هذه القصيدة لأبي بكر رضى الله عنه » . ويقول السهيلي في الروض ٢ - ٥٦ : « ويشهد لصحة [قول] من أنكر أن تكون له ماروى عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى عن عائشة قالت : كذب من أخبركم أن أبا بكر قال بيت شعر في الإسلام . رواه محمد البخارى »  
وفي ٣ - ١٧٤ ينسب ابن إسحاق أبياتاً لعلی رضى الله عنه في يوم أحد . ويقول ابن هشام : « قالها رجل من المسلمين يوم أحد غير علىّ ، فيما ذكر لى بعض أهل العلم بالشعر » .

وفي ٣ - ٢٠٦ ينسب ابن إسحاق إلى علىّ أيضاً أبياتاً يذكر فيها إجماع بنى النضير ، وقتل كعب ابن الأشرف ، فقال ابن هشام : « قالها رجل من المسلمين غير على بن أبي طالب ، فيما ذكر لى بعض أهل العلم بالشعر » ويؤيد ما يراه ابن هشام ما جاء في القاموس في (ودق) : « ومنه قول على بن أبي طالب رضى الله تعالى عنه :

تلكم قريش تمنّانى لتقتلنى

فلا وربك ما برّوا ولا ظفروا

فإن هلكتُ فرهن ذمتى لهم

بذات ودّفين لا يعفوا لها أثر

قال المازنى : لم يصحّ أنه تكلم بشئ من الشعر غير هذين البيتين . وصوبه الزنجشبرى رحمه الله تعالى »  
وفي ٣ - ٢٢٢ يورد ابن إسحاق قصيدة لأبي سفيان ابن الحارث ، فيقول ابن هشام عقب إيراد ما شاء منها : « بقيت منها أبيات تركناها لقيح اختلاف قوافيها »  
٧ - وقد يترك بعض ما يورده ابن إسحاق من الشعر لأن فيه فحشا وإقداعاً

ففي ٣ - ١٩ ذكر عن ابن إسحاق قصيدة لحسان ابن ثابت ، ثم قال : « وتركنا من قصيدة حسان ثلاثة أبيات من آخرها لأنه أُلذع فيها » . وهذه منقبة تحمد لابن هشام : أن يترك المُجْر من الكلام . غير أنا نراه قد يذكر ما فيه فحش وإقذاع . فقد أنشد في ٤ - ٨٦ بيتين لحسان يهجو فيهما ككدة بن الحنبل :

رأيت سواداً من بعيد فراغني  
أبو حنبل ينزو على أم حنبل  
كأن الذي ينزو به فوق بطنها  
ذراع قاوص من نتاج ابن عزهل

وقد سقط هذان البيتان في بعض نسخ السيرة ، وكان ذلك من ناسخ استشعتهما .

### منهج سيرة ابن هشام ومباحثها

يبتدىء ابن هشام بذكر شيء من كلام ابن إسحاق ، ويصدره بعبارة « قال ابن إسحاق » ويعقب عليه بما يراه من زيادة أو نقده بقوله : « قال ابن هشام » ويسير هكذا في الكتاب ، حتى يمكن الباحث أن ينزع من سيرته سيرة ابن إسحاق لولا ما حذف منها وأسقط .

وقد ابتدأت السيرة بسرد نسب الرسول عليه الصلاة والسلام ، واستتبع ذلك ذكر جملة صالحة من أنساب العرب وأخبارهم في الجاهلية ، وعاداتهم وأصنامهم . وذكر تجديد حفر زمزم على يد عبد المطلب ، وولادة الرسول عليه الصلاة والسلام ، ونشأته ، ومبعثه ، ومن استجاب لدعوته ، وما لقيه في سبيلها من عنت وإرهاق ، وما لاقى المؤمنون من أذى ، وهجرة بعضهم إلى الحبشة فراراً بدينهم ، وعرض الرسول عليه الصلاة والسلام نفسه على القبائل يدعوهم إلى الإسلام ، حتى استجاب له فريق من الأوس والخزرج في يثرب ( المدينة ) فهاجر إليها

صلى الله عليه وسلم مع المؤمنين من أهل مكة ، وصارت المدينة دار عزٍّ ومتبواً قرار للمسلمين . وفي المدينة كانت بين الرسول عليه الصلاة والسلام وبين اليهود الذين كانوا فيها مفاوضات ومقاولات ومعاهدات تقضوها ولم يتعموا عليها ، فكانت دائرة الغدر عليهم ، وانتهى الأمر بإجلائهم عن المدينة ، والانتصار عليهم في خيبر ، وإذلالهم .

وفي المدينة تبتدىء الغزوات والسرايا التي عزَّ بها المسلمون ، وذلك الشرك بفتح مكة في السنة الثامنة للهجرة . وبهذا الفتح المبين يدخل العرب في دين الله أفواجا ، ويوفدون الوفود إلى المدينة معلنين إسلامهم ، وطالبن من يفقههم في دينهم . وذلك في السنة التاسعة ، وتسمى لهذا سنة الوفود . ويرسل الرسول عليه الصلاة والسلام رسله إلى الملوك والأمراء يدعوهم إلى الإسلام . وينتهي الكتاب بذكر أزواجه عليه الصلاة والسلام وتمريضه وانتقاله إلى الرفيق الأعلى ، وذكر ما جرى في سقيفة بني ساعدة من الخلاف الذي انتهى بخلافة أبي بكر رضي الله عنه . وهذا إجمال شديد لما في السيرة من مباحث .

### ما كتب على السيرة واتصل تأليفه بسببها

شرح السيرة أبو القاسم عبد الرحمن السهيلي الأندلسي ، المتوفى سنة ٥٨١ هـ . ويسمى هذا الشرح الروض الأنف . وقد طبع في مطبعة الجالية بمصر في سنة ١٣٣٢ هـ ( ١٩١٤ م ) في جزأين .

وشرح غريبها ، وتكلم على بعض المشكل منها أندلسي آخر ، هو أبو ذر الحشني مصعب بن محمد . وهو من جيان في الأندلس . والحشني نسبة إلى حشني بن النمر : قبيلة في قضاة . نص على ذلك في القاموس . وكانت وفاته سنة ٦٠٤ هـ . وطبع هذا الكتاب في مصر في مطبعة هندية سنة ١٣٢٩ هـ .

٧ - طبعة المكتبة التجارية في مطبعة حجازي بتحقيق الأستاذ الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد . تقع في أربعة مجلدات .

### ج - نماذج

١ - أمر عمرو بن عامر في خروجه من اليمن ، وقصة سد مأرب<sup>(١)</sup>

وكان<sup>(٢)</sup> سبب خروج عمرو بن عامر من اليمن - فيما حدثني أبو زيد الأنصاري - أنه رأى جرّداً<sup>(٣)</sup> يخفر في سدّ مأرب ، الذي كان يحبس عليهم الماء فيصرفونه حيث شاءوا من أرضهم ، فعلم أنه لا بقاء للسدّ على ذلك . فاعتزم على النقلة من اليمن ، فكاد<sup>(٤)</sup> قومه . فأمر أصغر ولده إذا أغلظ له ولطمه أن يقوم إليه فيلطمه . ففعل ابنه ما أمره به . فقال عمرو : لا أقيم ببلد لطم وجهي فيه أصغر ولدي . وعرض أمواله . فقال أشراف من أشراف اليمن : اغتتموا غصبة عمرو ، فاشترؤا منه أمواله ، وانتقل في ولده وولد ولده . وقالت الأزدي : لا تتخلف عن عمرو ابن عامر ، فباعوا أموالهم وخرحوا معه . فساروا حتى نزلوا بلاد عكّ مجتازين يرتادون البلدان ، فحاربهم عكّ . فكانت حربهم سيجالاً<sup>(٥)</sup> . ثم ارتحلوا عنهم ، فتنفروا في البلدان . فنزل آل جفّنه بن عمرو بن عامر الشام . ونزلت الأوس والخزرج يشرب<sup>(٦)</sup>

(١) يتحقق الهزيمة وتخفيفها ، وهو موضع في اليمن . وكان السد بين ثلاثة جبال : سدّات الجهة المفضوحة ، وتنزل السيول ، فتملؤها ، فإذا احتاجوا إلى الماء فتحوا من السد بقدر حاجتهم . وفي معجم البلدان أن هذه القصة مع عمران بن عامر . إذ كان عمرو قد توفى قبل ذلك .

(٢) السيرة ١ - ١٣

(٣) هو الفأر .

(٤) أي مكرهم واحتال عليهم لمنفعته .

(٥) أي يغلب هؤلاء مرة وهؤلاء مرة لا يستقر النصر لأحد

الفریقین .

(٦) هي المدينة المنورة .

ونظم السيرة - كما في كشف الظنون - أبو نصر الخضراوى المتوفى سنة ٦٦٣ هـ ، وكذا عبدالعزيز ابن أحمد المعروف بسعد الدين الديري المتوفى في حدود سنة ٦٩٧ هـ . وأبو إسحاق الأنصاري التلمساني ، على قافية اللام . وفتح الدين محمد بن ابراهيم المعروف بابن الشهيد المتوفى سنة ٧٩٣ هـ في بضعة عشر ألف بيت ، وسمّاه ، فتح القريب في سيرة الحبيب .

واختصر السيرة الرهان ابراهيم بن محمد بن المرحل . وزاد عليها أموراً . ورتّبها على ثمانية عشر مجلداً وسمّاه الذخيرة في مختصر السيرة . فرغ منه سنة ٦١١ هـ . ذكر هذا كله في كشف الظنون . وهو يدلّ على جلالة السيرة وخطرها واشتغال الناس بها . وهي أهل لذلك . غير أن هذه المنظومات والمختصر لم نقف عليها . والظاهر أنها ذهبت مع ما ذهب من نفائس الكتب العربية .

### نسخ السيرة

نسخ السيرة المخطوطة كثيرة ولا داعي لذكرها هنا . وقد طبعت طبعات متعددة هي :

- ١ - طبعة بولاق سنة ١٢٩٥ هـ في جزأين .
- ٢ - طبعة غوطا في أوروبا سنة ١٨٦٠ م في ثلاثة مجلدات .
- ٣ - طبعة المطبعة الخيرية في مصر في ثلاثة مجلدات سنة ١٣٢٩ هـ
- ٤ - طبعة ليزج في سنة ١٩٠٠ م في ثلاثة مجلدات .

- ٥ - طبعت بهامش زاد المعاد سنة ١٣٣٣ هـ .
- ٦ - طبعة مصطفى الحلبي وأولاده بمصر سنة ١٣٥٥ هـ (١٩٣٦ م) بتحقيق الأساتذة : مصطفى السقا ، و ابراهيم الإيباري . وعبد الحفيظ شلبي في أربعة مجلدات . وهذه الطبعة هي التي نُحِيل عليها في هذا البحث .



ونزلت خزاعة مراً<sup>(١)</sup>. ونزلت أزد السراة السراة<sup>(٢)</sup>.  
ونزلت أزد عمان عمان . ثم أرسل الله تبارك وتعالى  
على السد السيل فهدمه . ففيه أنزل الله تبارك وتعالى  
على رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم : ( لقد كان  
لسبأ في مسكنهم آية جنتان عن يمين وشمال كلوا من  
رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور  
فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم )<sup>(٣)</sup> . والعرم :  
السد ، واحده عرمة ، فيما حدثني أبو عبيدة .

## ٢ - قول عتبة بن ربيعة في أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم

قال<sup>(٤)</sup> ابن اسحاق : وحدثني يزيد بن زياد عن  
محمد بن كعب القرظي قال : حدثت أن عتبة بن  
ربيعة - وكان سيداً - قال يوماً وهو جالس في نادي  
قريش ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس في  
المسجد وحده : يامعشر قريش ألا أقوم إلى محمد  
فأكلتمه وأعرض عليه أموراً لعله يقبل بعضها فنعطيها  
أتمها شاء ، ويكف عنا . وذلك حين أسلم حمزة  
ورأوا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يزيدون  
ويكثرون . فقالوا : بلى يا أبا الوليد ، قم إليه فكلتمه .  
فقام إليه عتبة حتى جلس إلى رسول الله صلى الله عليه  
وسلم فقال يا بن أخي إنك منا حيث قد علمت من  
السلطة<sup>(٥)</sup> في العشيرة والمكان في النسب . وإنك قد  
أتيت قومك بأمر عظيم ، فرقت به جماعتهم ، وسفقت  
به أحلامهم ، وعيت به آهتهم ودينهم ، وكفرت  
به من مضى آباؤهم . فاسمع مني أعرض عليك أموراً  
تنظر فيها لعلك تقبل منها بعضها . قال فقال له  
رسول الله صلى الله عليه وسلم : قل يا أبا الوليد أسمع

قال : يا بن أخي : إن كنت إنما تريد بما جئت به من  
هذا الأمر مالا جمعنا لك من أموالنا حتى تكون  
أكثرنا مالا . وإن كنت تريد به شرفاً سودناك  
علينا حتى لا نقطع أمراً دونك . وإن كنت تريد به  
ملكاً ملكناك علينا . وإن كان هذا الذي يأتيك  
رئياً<sup>(٦)</sup> تراه لا تستطيع رده عن نفسك طلبنا لك  
الطب ، وبذلنا فيه أموالنا حتى نبرئك منه فإنه ربما  
غلب التابع<sup>(٧)</sup> على الرجل حتى يداوى منه ، أو كما  
قال له . حتى إذا فرغ عتبة ورسول الله صلى الله عليه  
وسلم يستمع منه قال : أقد فرغت يا أبا الوليد ؟ قال  
نعم . قال فاسمع مني . قال : أفعُل . فقال :  
( بسم الله الرحمن الرحيم حم تنزيل من الرحمن  
الرحيم كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً لقوم  
يعقلون بشيراً ونذيراً فأعرض أكثرهم فهم  
لا يسمعون وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا  
إليه ) ثم مضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها  
يقروها عليه . فلما سمعها منه عتبة أنصت لها  
وألقى يديه خلف ظهره معتمداً عليها يسمع منه . ثم  
انتهى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى السجدة منها  
فسجد ثم قال : قد سمعت يا أبا الوليد ما سمعت فأنت  
وذاك . فقام عتبة إلى أصحابه فقال بعضهم لبعض : نخلف  
بالله لقد جاءكم أبو الوليد بغير الوجه الذي ذهب به .  
فلما جلس إليهم قالوا : ما وراك يا أبا الوليد ؟ قال :  
ورأى أني قد سمعت قولاً والله ما سمعت مثله قط .  
والله ما هو بالشعر ولا بالسحر ولا بالكهانة . يامعشر  
قريش أطيعوني واجعلوها بي ، وخلّوا بين هذا  
الرجل وبين ما هو فيه فاعتزلوه فوالله ليكونن لقوله  
الذي سمعت منه نبأ عظيم . فإن تصبه العرب فقد  
كفيتموه بغيركم . وإن يظهر على العرب فلنكنه  
ملككم ، وعزه عزكم وكنتم أسعد الناس به .

(١) هو ما يرامى للإنسان من الجن .

(٢) هو ما يتبع الإنسان من الجن .

(١) هو المعروف بمر الظهران . وهو على مرحلة من مكة .

(٢) جبال بين تهامة ، ونجد .

(٣) الآيات ١٥ ، ١٦ ، سورة سبأ .

(٤) السيرة ١/٣١٣ .

(٥) أي الشرف والمكانة .

قالوا سحرك والله يا أبا الوليد بلسانه . قال : هذا رأي فيه ، فاصنعوا ما بئدالكم .

### ٣ - ذكر سنة تسع وتسميتها سنة الوفود ، ونزول سورة الفتح

قال (١) ابن إسحاق : لما افتتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة وفرغ من تبؤك وأسلمت ثقيف وبابعت ، ضربت إليه وفود العرب من كل وجه . قال ابن هشام : حدثني أبو عبيدة أن ذلك في سنة تسع ، وأنها كانت تسمى سنة الوفود . قال ابن إسحاق : وإنما كانت العرب تربيصُ بالإسلام أمر هذا الحى

(١) السيرة ٤/٢٠٥ .

من قريش وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم . وذلك أن قريشاً كانوا إمام الناس وهاديمهم ، وأهل البيت الحرام ، وصريح ولد اسماعيل بن ابرهيم عليهما السلام ، وقادة العرب ، لا ينكرون ذلك . وكانت قريش هي التي نصبت لحرب رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلافه . فلما افتتحت مكة ودانت له قريش ، ودوخها الإسلام وعرفت العرب أنه لاطاقة لهم بحرب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عداوته ، فدخلوا في دين الله - كما قال عز وجل - أفواجاً ، يضربون إليه من كل وجه . يقول الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم : (إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجاً فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان تواباً) .



## الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدى

بمستلم  
الدكتور زكى نجيب محمود

أستاذ الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة

حلنى فانى عاطل ؛ قد أذلى السفر من بلد إلى بلد ،  
وخذلى الوقوف على باب باب ، ونكرنى العارف بى ،  
وتباعد عنى التريب منى . . . » .

ولعل أبا الوفاء المهندس قد استجاب إلى استغاثة  
أبي حيان فأغاثه ، بأن قدمه إلى الوزير أبى عبدالله  
العارض ، فجعله الوزير من سماره ، وسامره أبو حيان  
ثمانى وثلاثين ليلة<sup>(١)</sup> ؛ وبعدئذ طلب أبو الوفاء من  
أبي حيان أن يسجل كل ما دار بينه وبين الوزير ،  
وهكذا فعل أبو حيان ، فكان من ذلك هذا الكتاب  
الذى نقدمه .

(١) فى نشرة الكتاب التى أصدرها المرحومان الأستاذان أحمد  
أمين وأحمد الزين ، ذكرت أربعون ليلة ، وفى المقدمة التى كتبها  
الأستاذ أحمد أمين ورد أن الليالى عددها سبع وثلاثون ، لكنى عدتها  
فوجدتها ثمانى وثلاثين ، ذلك أن الليلتين العاشرة والحادية عشرة قد  
أدجتا فى ليلة واحدة ، ثم جاء العدد الترتيبى بعد ذلك يقول « الليلة  
الثالثة عشرة » ولم تذكر الليلة الثانية عشرة ، وقد بلغ العدد الختامى  
فى النشرة السالفة الذكر « أربعين ليلة » ، فإذا طرحنا الليلة الحادية  
عشرة المدججة فى العاشرة ، واللييلة الثانية عشرة المتروكة ، كان العدد  
ثمانى وثلاثين . هذا من حيث عدد الليالى بحسب تقسيم الكتاب ، أما من  
حيث عددها من حيث المحادثة ، فقد كانت - على حسابى - تسعاً  
وثلاثين .

كان أبو حيان التوحيدى بائساً فى حياته وبعد  
ممانته ، أما فى حياته فقد عاش فقيراً ، وأما بعد موته فلم  
يجد من المؤرخين من يترجم له ترجمة وافية ، وذلك  
برغم اتساع آفاقه وعمق أغواره ، حتى ليعد الفيلسوف  
الأديب المعبر عن ثقافة النصف الثانى من القرن الرابع  
الهجرى ؛ فاسمع هذه الرسالة الحزينة التى يحتم بها الجزء  
الثالث من كتاب الإمتاع والمؤانسة ، موجهاً إياها إلى  
صديقه أبى الوفاء المهندس الذى كان له فضل تقريبه من  
الوزير أبى عبدالله العارض وهو الوزير الذى قيلت فى  
حضرته أحاديث السمر الثقافى التى جمعت فى كتاب  
الإمتاع والمؤانسة - اسمع هذه الرسالة الحزينة التى يحتم  
بها أبو حيان كتابه هذا ، فهو يقول : « خلصنى أيها  
الرجل من التكفف ، أنقذنى من لبس الفقر ، أطلقنى  
من قيد الضر ، اشترى بالاحسان ، اعتبدنى بالشكر . . .  
اكفى مؤونة الغداء والعشاء ؛ إلى متى الكسيرة اليابسة  
والبقيلة الزاوية ، والقميمص المرقع . . . ؟ إلى متى التأدم  
بالهبز والزيتون ؟ . . . اجبرنى فانى مكسور ، اسقى  
فانى صد ، أغنى فانى ملهوف ، شهرنى فانى غفل ،

وقد حقق الأستاذ أحمد أمين في مقدمته لهذا الكتاب شخصية هذا الوزير وانتهى إلى أنه هو الوزير أبو عبدالله الحسين بن أجد بن سعدان ، وزير صمصام الدولة البويهى ، وقد استوزره صمصام الدولة سنة ٣٧٣ لما تقلد الأمور بعد وفاة أبيه عضد الدولة . وظل ابن سعدان في الوزارة إلى سنة ٣٧٥ : وقد كان له إبان وزارته ندوة يجمع فيها العلماء والأدباء ، منهم ابن زرعه الفيلسوف النصراني ، ومسكويه ، وأبو الوفاء المهندس ( الذى قرب أبا حيان من مجلس الوزير ) .

وأما أبو الوفاء المهندس ، الذى من أجله كتب كتاب الإمتاع والموائسة . فقد قال عنه ابن خلكان « إنه أحد الأئمة المشاهير في علم الهندسة . وله فيه استخراجات غريبة لم يسبق لها . . . وكانت ولادته سنة ٣٢٨ بمدينة بوزجان وقدم العراق سنة ٣٤٨ ، وتوفى سنة ٣٧٦ » وعلى هذا التاريخ يعلق الأستاذ أحمد أمين بقوله إن ابن خلكان قد ذكر أنه نقل تاريخ لوفاة هذا من شيخه ابن الأثير . ولكن الذى في ابن الأثير أنه عد وفاته في حوادث سنة ٣٨٧ فاما أن ابن خلكان أخطأ في النقل أو أن الناسخ أخطأ في الكتابة .

وإنه ليقال إن أبا حيان قد ألف نحو عشرين كتاباً ، لكن لم يبق منها إلا عدد قليل ، منها كتاب « الهوامل والشوامل » ( نشره الأستاذان أحمد أمين والسيد أحمد صقر ) و « الصداقة والصديق » و « البصائر والذخائر » ( نشره الأستاذان أحمد أمين والسيد أحمد صقر ) و « المقابسات » و « الاشارات الهية » ( نشره الدكتور عبد الرحمن بدوى ) — وكتاب « الامتع والموائسة » الذى تقدمه بهذا المقال ، وقد ألفه لابن سعدان — كما نلنا — سنة ٣٧٤ ، والظاهر أن أسبقها تأليفاً هو الهوامل والشوامل ( راجع مقدمة أحمد أمين للهوامل والشوامل

— ص : ٥ ) وتبعه الامتع والموائسة ، ثم الصداقة والصديق . وأما الذخائر والبصائر فقد ذكر في مقدمته أنه بدأ به سنة ٣٧٥ وأتمه بعد خمسة عشر عاماً . ثم جاء كتاب المقابسات . لأنه ذكر الهوامل والشوامل في المقابسات . وقد ألف الصداقة والصديق للوزير ابن سعدان إبان وزارته — ووزارته من ٣٧٣ إلى ٣٧٥

— — —

يدور السمر في كتاب الامتع والموائسة على ليال . لكل ليلة موضوع رئيسي يحدده الوزير بسؤال يلقيه . لكن سرعان ما يستطرد ويتشعب فيتناول أموراً كثيرة منوعة . وغالباً ما يختتم « بملحة وداع » — ونمياً يلي موجز سريع لأهم ما دار من أحداث خلال الليالي الثماني والثلاثين .

— ففى الليلة الأولى جرى السمر حول متعة الحديث . وخصائص الحديث الجيد . وخلاصة الرأى هنا أن الحديث الجيد هو الذى يجرى على أحكام العقل ويشتمل على فكاهة ، ويكون ذا جدة وطرافة ؛ وإن الإنسان ليسأم من كل شيء إلا من الحديث الطلى ؛ ففى المحادثة تلقيح للعقول ، وترويح للقلب ، وتسريح للهم ؛ وتنقيح للأدب ؛ وأما الموضوعات العرضية التى تناولها الكلام فى الليلة الأولى : فتحديدات لغوية تفرق بين معنى كلمة « عتيق » ومعنى كلمة « قديم » وذلك بمناسبة المقارنة بين الحديث الذى يكون فيه جديد والحديث الذى يذكر القديم ؛ « التعجب كله منوط بالحدث ، وأما التعظيم والإجلال فهما لكل ما قدم » ؛ وكذلك تناول أبو حيان بالتحديد معانى هذه الكلمات : حادث ، ومحدث . وحديث ؛ وأخيراً ختمت الليلة بملحة الوداع ، وهى نكتة عن بناء بنى جداراً لرجل ، وبينما هما مختلفان على الأجر ، سقط الجدار . فقال



الرجل للبناء : هذا عملك الحسن ؟ فقال البناء وهل أردت أن يبقى الجدار قائماً ألف سنة ؟ فأجاب الرجل : لا ، ولكن كان يبقى إلى أن تستوفى أجرتك .

– ويدور حديث الليلة الثانية حول شخصيات بارزة عندئذ في العلم والأدب ، يصفهم أبو حيان لوزير ويقول رأيه فيهم ؟ فمنهم أبو سليمان المنطقي الذي يقول عنه : « أما شيخنا أبو سليمان فإنه أدقهم نظراً ، وأقصرهم غوصاً ، وأصفاهم فكراً ، وأظفرهم بالدرر ، وأوقفهم على الغرر ، مع تقطع في العبارة ، ولكنة ناشئة من العجمة ، وقلة نظر في الكتب ، وفرط استبداد بالخاطر ، وحسن استنباط للعويص ، وجرأة على تفسير الرمز ، وبخل بما عنده من هذا الكنز . »

ومنهم ابن زرعه ، فهو « حسن الترجمة ، صحيح النقل ، كثير الرجوع إلى الكتب ، محمود النقل إلى العربية ، جيد الوفاء بكل ما جل من الفلسفة » ومنهم ابن الخمار ، وابن السمع ، والقومسي ، ومسكويه الذي يصفه بقوله : « فقير بين أغنياء ، وعبي بين أبيناء ، لأنه شاذ . . . » ومنهم عيسى بن علي ، ونظيف ، ويحيى بن عدي ، ويقول عنه : « إنه مشوه الترجمة رديء العبارة ، ولكنه كان متأنياً في تخريج المختلفة . . . » – أي في تخريج المسائل المختلفة .

فطلب منه الوزير أن يحدثه عن آراء هؤلاء العلماء في « النفس » فأخذ أبو حيان يفصل القول في ذلك ، وملخص ما قاله أنهم متفقون على أن النفس جوهر خالد : وكان من أدق ما قاله كذلك في العلم بمسائل الحكمة أنه وسط بين اليقين الكامل وبين اليأس من المعرفة ؛ وكذلك قال في علم الطب إنه وسط بين الصواب والخطأ ، وفي الحياة أنها وسط بين السلامة والعطب ، وكذلك فرق أبو حيان بين العلم والتعليم ،

« فالعلم صورة المعلوم في نفس العالم ، وأنفس العلماء عالمة بالفعل ، وأنفس المتعلمين عالمة بالقوة ، والتعليم هو إبراز ما بالقوة إلى الفعل ، والتعليم هو بروز ما هو بالقوة إلى الفعل » – وختمت الليلة بأربعة أبيات في الغزل .

– وفي الليلة الثالثة يدور الحديث عن بعض رجال السوء ، فبهرام « رجل مجوسى معجب ذميم ، لا يعرف الوفاء ولا يرجع إلى حفاظ » وابن كخيا « رجل نصراني أرعن خسيس ، ما جاء يوماً بخير قط لا في رأى ولا في عمل ولا في توسط » وهكذا .

– وتدور الليلة الرابعة كلها تقريباً على الحديث عن ابن عباد ، يسأل الوزير أبا حيان رأيه في ابن عباد وما يقال في ذمه أحياناً ، فيقول أبو حيان « إن الرجل كثير المحفوظ حاضر الجواب فصيح اللسان . . . » ويمضى في تحليل شخصيته تحليلاً مسهباً ، ويقول عنه إنه يمدح نفسه بشعر ثم يعطيه لمن يلقيه كأنما هو شعر قيل فيه من سواه ، فهو محب للثناء لدرجة الإسراف ، وهو مزيج من عقل وحمق ؛ ويأخذ أبو حيان في مقارنته بابن العميد ؛ ويصف ابن عباد بمرض النفس ، « فللنفس أمراض كأمراض البدن » ؛ وهكذا أعطانا أبو حيان صورة مفصلة عن جوانب ابن عباد : فضائله وعيوبه ؛ ومما ورد في هذه الليلة كذلك ذكر لأعلام العلماء والأدباء وما يمتاز فيه كل منهم ؛ فالخليل في العروض ، وأبو عمرو بن العلاء في اللغة ، وأبو يوسف في القضاء ، والاسكافي في الموازنة ، وابن نوبخت في الآراء والديانات ، وابن مجاهد في التراءات ، وابن جرير في التفسير ، وارسطوطاليس في المنطق ، والكندي في الجوهر الفرد (الجزء الذي لا يتجزأ) ؛ وابن سيرين في العبارة ، وأبو العيناء في البدئية ، وابن

أبي خالد في الخط ، والجاحظ في الحيوان . الخ .  
ومن أصدق ما جاء في حديث هذه الليلة - قول  
أبي حيان بضرورة التثقيف لمن يتصدى للكتابة الأدبية  
مع التواضع في تقديره لنفسه . قال : « ليس شيء  
أنفع للمنشئ من سوء الظن بنفسه ، والرجوع إلى  
غيره . وإن كان دونه في الدرجة ، وليس في الدنيا  
محبوب ( أى ليس فيها أحد ) إلا وهو محتاج إلى  
تثقيف ، والمستعين أحزم من المستبد . . » ومن لطيف  
ما قاله في التفرقة بين كتاب يكتب وحديث يقال .  
أن الكاتب لا يشفع له خطأه أن يكون قد أسرع في  
الكتابة ، فليس يعلم القارئ أسرع في كتابة ما كتبت  
أم أبطأت « وإنما ينظر أصبت فيه أم أخطأت وأحسن  
أم أسأت » .

- وفي الليلة الخامسة عود إلى الحديث عن ابن  
عباد ، ثم الحديث عن أبي اسحق الصائبي : أما ابن عباد  
فقد نجح رغم عيوبه لأن أخطأه لا يقول له أخطأت ، فمن  
كان مجذوداً جعل الناس خطأه صواباً ، وأما أبو اسحق  
الصائبي « فانه أحب الناس للطريقة المستقيمة . . وإنما  
ينقم عليه قلة نصيبه من النحو » .

- وأما الليلة السادسة فحديثها عن خصائص  
الأمم : فالفرس تقتدى ولا تبتكر ، والروم لا يحسنون  
إلا البناء والهندسة ؛ والصين أصحاب صنعة لا فكر لها  
ولا روية ، والترك سباع للهراش ، والهند أصحاب  
وهم وشعبذة ، وأما العرب فقد علمتهم العزلة التفكير ،  
وساعدتهم بيتهم على دقة الملاحظة ، وهم ذوو قيم  
خلقية عليا .

ومن رأى أبي حيان أن الفضائل موزعة بين الأمم ،  
وإذا وصفت أمة بفضيلة أو برذيلة فلا يكون ذلك إلا على

سبيل التعميم في القول ، ولذلك إذا أرادت مقارنة بين  
أمة وأمة وجب أن يفاضل بين الكامل في كل منهما  
أو بين الناقص في كل منهما ؛ وإن تعصب الإنسان  
لقومه ليجعل من العسير عليه أن يقول أى الأمم أفضل  
من سواه ، فلكل أمة عصر تعلق فيه ثم يجيء عصر آخر  
فتعلو أمة أخرى ، وهكذا ، وليس من الانصاف أن  
نقارن أمة إبان صعودها بأخرى إبان هبوطها .

على أن أبا حيان يعود فيخص العرب بالثناء .  
ويتناول بحديثه اللغة العربية فيقول إنه استعرض غيرها  
من اللغات فلم يجد في أى منها « نصوع العريية -  
أعنى الفرج التى في كلماتها ، والفضاء الذى نجده بين  
حروفها ، والمسافة التى بين مخارجها . . الخ » ؛  
ويتصدى أبو حيان لما قاله الجيهانى في ذم العرب ،  
ليتولى الدفاع عنهم أمجد دفاع وأبلغه .

- وفي الليلة السابعة مقارنة بديعة بين علم الحساب  
والبلاغة أيهما أنفع - أو قل بين العلوم الرياضية وفنون  
الأدب - فقد كان هناك من فضل الأولى على الثانية ،  
لأن الأولى جد والثانية هزل ، والأولى مستندة إلى مبدأ  
موصولة بغاية وحاضرة الجدوى ، أما الثانية فرخرقة  
وحيلة ، والأولى شبيهة بالماء والثانية شبيهة بالسراب ،  
ولئن اكتفت الدولة بكتاب واحد ، فلا يكفيها مائة  
محاسب .

ويرد أبو حيان بقوله إنه لا غنى للحساب نفسه  
عن الانشاء ؛ وإن البلاغة مستندة إلى عقل ، لأن بها  
تقام الحجة ؛ فهى تبدأ بأفكار عقلية ثم تمر خلال  
ألفاظ ، وأخيراً تستقر في خط ؛ وأما أن الدولة يكفيها  
منشئ واحد فليس حجة على شيء ، لأننا نحتاج إلى  
خياطين أكثر مما نحتاج إلى أطباء ، ولا يدل ذلك على

أن صناعة الطب دون صناعة الخياطة ؛ وليس صحيحاً أن الكلام الملمحون يؤدي المعنى ، لأن المعنى يتغير دائماً بتغير الإعراب .

— أما الليلة الثامنة فقد رويت فيها مناقشة فلسفية دقيقة عميقة كانت قد دارت بين أبي سعيد السيرافي وأبي بشر متى بن يونس القناني في حضرة الوزير ابن الفرات عن المنطق اليوناني والنحو العربي ( وهي مناقشة وردت أيضاً في كتاب المقابسات لأبي حيان التوحيدي) وخلاصة الرواية أن الوزير ابن الفرات كان قد سأل مجالسهم ذات يوم إن كان بينهم من يستطيع أن يتصدى لمناظرة أبي بشر متى في المنطق ، فانه يقول أن « لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين إلا بالمنطق » ؛ فاستجاب أبو سعيد السيرافي لدعوة الوزير ثم واجه متى فقال : حدثني عن المنطق ما تعنى به ؟ فقال متى : أعني به أنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه ، وفاسد المعنى من صالحه ، كالميزان ، فاني أعرف به الرجحان من النقصان ؛ فقال أبو سعيد رداً على ذلك إن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالاعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية ، وفاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل ؛ وكأنما أبو سعيد يريد بذلك أن يقول إن صورية المنطق وحدها لا تغني ، إذ لا بد من معرفة محقائق المواد المرتبط بعضها ببعض بتلك الصور ؛ والتشبيه بالميزان ناقص ، لأن من الأشياء ما لا يوزن ؛ وإذا كان المنطق الأرسطي ملزماً لمن يتكلم اللغة اليونانية فليس هو ملزم لمن يتكلم العربية .

فرد متى قائلاً إن المنطق يعني بالمعقولات ، والناس في المعقولات سواء ، فأربعة وأربعة تساوي

ثمانية عند اليونان وعند العرب وعند غيرهما من الأمم على السواء ؛ فيعود أبو سعيد إلى الكلام قائلاً : إن التشبيه بأربعة وأربعة وأنها تساوي ثمانية عند كل الأمم هو تشبيه لا يؤدي ، لأن حقائق الرياضة بينة ، على خلاف المطلوبات بالعقل والمذكورات باللفظ ؛ على أننا إذا كنا نعني بالمعقولات تلك المعاني التي يوصل إليها باللغة الجامعة للأسماء والأفعال والحروف ، فقد لزمنا الحاجة إلى معرفة اللغة ؛ فكيف ندرس منطق اليونان دون لغتهم . فضلاً عن أننا ننقل المنطق اليوناني عن اللغة السريانية ، والمعاني إنما يصيها التحول عند الترجمة من لغة إلى لغة ؟ وهنا يقول أبو بشر متى إن الترجمة عن اليونانية تكفيننا في هذا الصدد ؛ ويعود أبو سعيد إلى الرد قائلاً : افرض أن الترجمة تكفيننا في ذلك ، فهل اختصاص اليونان دون سواهم بالعقل ؛ أليس العلم مقسماً بين الأمم ؟ أليس اليونان كغيرهم من الناس يصيدون ويخطئون ، ومع ذلك فليس واضع المنطق أمة بأسرها ، بل هو رجل واحد ؛ هذا إلى أن منطقته لم يغير من العالم شيئاً ، لأن الأمر مرهون بالفطرة ، وحال الناس من حيث الفطرة هي بعد ظهور المنطق كما كانت قبل ظهوره ؛ إننا نعلم أن عقول الناس متفاوتة فكيف تزعم أن في وسع المنطق أن يسوي بينها جميعاً ؟

ويسأل أبو سعيد مناظره فيقول : هل في وسع المنطق الأرسطي أن يدلنا على معاني حرف الواو في اللغة العربية ؟ فقال له متى : هذا نحو وليس هو من شأن المنطق ؛ فأجابه أبو سعيد بأن المنطق هو نحو والنحو هو منطق ؛ فإذا كانت المعاني مشاعاً بين الأمم ، فلا تكون يونانية ولا هندية ، وإنما يكون الاختلاف في اللغة التي يعبر بها كل قوم عن تلك المعاني ، إذن فدراسة

اللغة لا مندوحة عنها ؛ ويضرب أبو سعيد مثلاً بالحرف في اللغة العربية : الواو والباء وحرف « في » فلكل منها أحكام تقضى بها قواعد اللغة العربية ، وليست هي نتاجاً للعقل اليوناني ، مما يبين أنه لا بد للمنطقي من دراسة اللغة التي بها يكون التفكير ؛ فالنحو يمس المعاني ولا يقتصر أمره على اللفظ .

إنه بغير مادة الفكرة لا يوصل إلى حل لأي مشكلة ، فالمنطق في صورته المجردة لا يرفع خلافاً بين متناظرين ولا يؤدي بصاحبه إلى معتقدات بعينها ؛ وخلاصة القول عند أبي سعيد السيراني أن دراسة المنطق دون دراسة اللغة العربية لا تجدي نفعاً .

وبعد الفراغ من هذه المناقشة الفلسفية ينتقل الحديث في تلك الليلة الثامنة إلى وصف لشخصية أبي سعيد السيراني وإلى آخرين غيره كأبي علي النحوي ، وعلى ابن عيسى وطائفة من الشعراء ، ثم يتناول الحديث مسكويه ، وابن نباتة وغيرهما ، فكأما هي سجل حافل لحركة علمية ثقافية واسعة المدى .

— وفي الليلة التاسعة أوصاف دقيقة لصنوف الحيوان وما تتميز به ، وكيف أن صفات الحيوان موجود مثلها في الإنسان ، إذ في الإنسان وحده تتجمع صفات الحيوانات كلها ، فهو إذن مختلف عنها لا بالنوع ولكن بكثرة ما فيه من صفات ؛ تجمعت فيه وتفرقت في الحيوان ؛ فللسبع والفأرة صفة الكمون ، وللذئب صفة الثبات ، وللخنزير صفة الخدر ، وهكذا ؛ وانظر مثلاً إلى الصفات التي لا بد من توافرها في القائد تجدها كلها مما يتصف به الحيوان أيضاً : « ينبغي للقائد العظيم أن يكون فيه عشر خصال من ضروب الحيوان : سقاء الديك ، وتحن الدجاجة ، ونجدة الأسد ، وحملة

الخنزير ، وروغان الثعلب ، وصبر الكلب ، وحراسة الكركي ، وحذر الغراب ، وغارة الذئب ، وسمن « بعروا » — وهي دابة بخراسان تسمن على التعب والشقاء » .

نعم إن من أهم ما يفرق بين الحيوان والإنسان أن الأول يعمل مدفوعاً بالهام على حين أن الثاني يعمل بعد اختيار إرادى منه ؛ لكن للإنسان من الهام الحيوان نصيباً ، كما أن للحيوان من اختيار الإنسان نصيباً .

وذكر أبو حيان أن للإنسان أنفساً ثلاثاً : النفس الناطقة ، والنفس الغضبية ، والنفس الشهوانية ، وأن لكل نفس منها أخلاقها ، فمن خصال النفس الناطقة أن تبحث عن حقيقة الإنسان والكون والله ، وكذلك من وظائفها أن تضبط نوازح النفسين الآخرين ؛ وبعد ذلك أخذ أبو حيان يتناول الفضائل وأصداها واحدة واحدة ليحدد مقوماتها وعناصرها ؛ فما الحسن وما القبيح ؟ ما الصواب وما الخطأ ؟ ما الخير وما الشر ؟ ما العدل وما الجور ؟ ما الشجاعة وما الجبن . الخ .

ويحتم أبو حيان القول في الأخلاق بأن يصنف الناس من حيث أخلاقهم بحسب أمزجتهم ؛ فاذا غلبت الحرارة على الإنسان كان شجاعاً بذلاً ملتبهاً سريع الحركة والغضب قليل الحقد زكى الخاطر حسن الإدراك .

وإذا غلبت عليه البرودة كان بليداً غليظ الطباع ثقيل الروح .

وإذا غلبت عليه الرطوبة كان لين الجانب سمح النفس سهل التقبل كثير النسيان .

وإذا غلبت عليه اليبوسة كان صابراً ثابت الرأي صعب القبول .



ومما هو جدير بالذكر عن هذه الليلة أن أبا حيان يذكر فيها أنه قد أضاف من عنده عند الكتابة ما لم يرد في غضون الحديث ، وذلك استكمالاً للموضوع .

— وفي الليلتين العاشرة والحادية عشرة قرئ بحث عن خصائص الحيوان ، منها ما هو فسيولوجي ومنها ما هو متصل بالطباع .

— وفي الليلة الثالثة عشرة<sup>(١)</sup> قرئ بحث فلسفي عن النفس ، فهي تعمل بغير عضو خاص من أعضاء البدن ، ولذلك فهي لا تفسد بفساد البدن ؛ هي جوهر لا مادي ، وغير قابل للمقاييس الكمية ؛ ينتقل الحديث إلى الحركة ، فهي إما من داخل ؛ وعندئذ تكون إما حركة داخلية متواصلة وإما حركة داخلية تسكن أحياناً ، أو من خارج ؛ وعندئذ تكون إما حركة بالدفع من خلف أو بالجر من أمام ؛ وحركة الجسم الإنساني إنما تكون بفعل نفس ؛ وإذن فالنفس حية ، وهي جوهر قابل لأن تطرأ عليه الأضداد دون أن يتغير هو في جوهريته ؛ وقوام النفس بذاتها لا يكونها حالة في بدن ؛ ومن الفوارق بين الجسم والنفس أن الجسم لا يقبل صورة إلا إذا زالت عنه الصورة التي كانت حالة فيه ، لأن الضدين لا يجتمعان فيه ، أما النفس فتقبل الصور الأضداد دفعة واحدة .

— أما الليلة الرابعة عشرة فتبدأ بمعنى السكينة وأنواعها ، فهناك سكينة طبيعية وأخرى نفسية وثالثة عقلية ورابعة إلهية . أما الطبيعية فهي اعتدال المزاج في العناصر الطبيعية ، وأما النفسية فهي ما نسميه بالروية

(١) قد رتبنا خطأ في نشرة الأستاذين أحمد أمين وأحمد الزين بحيث جعلت الليلة الثالثة عشرة ، ثم تتابع الخطأ في العدد الترتيبي بعد ذلك إلى نهاية الكتاب بأجزائه الثلاثة — وحققتها أنها الليلة الثانية عشرة ، لكننا نؤثر الإبقاء هنا على الترتيب الموجود في الكتاب لهولة المراجعة .

حين تأتي مماثلة لحكم البديهة ، والسكينة العقلية هي في الثام الخواطر والأفكار ، وأما السكينة الإلهية « فلا عبارة عنها على التحديد ، لأنها كالحلم في الانتباه ، وكالاشارة في الحلم ، وليست حلاماً ولا انتباهاً في الحقيقة » أي أنها سكينة روحانية .

وبعد ذلك ينتقل الحديث إلى ما تشترك فيه الأمم وما تختلف فيه من صفات وخصائص ، فكلها مشتركة في الفطرة الواحدة ، وتأتي بعد ذلك أوجه الاختلاف ، فاليونان يميزهم الفكر ، والهند يميزهم الوهم (أي الخيال) والعرب يميزهم الفصاحة ، والفرس السياسة ، والترک الشجاعة .

— وفي الليلة الخامسة عشرة حديث فلسفي عن « الممكن » و « الواجب » حكى فيه التوحيدى عن ابن يعيش الرقى رأيه فيهما ، فقال : « الممكن شبيه بالرويا لا بدن له يستقل به ، ولا طبيعة يتحيز فيها . . . وكما أن الرويا ظل من ظلال اليقظة ، والظل ينقص ويزيد إذا قيس إلى الشخص ، كذلك الممكن ظل من ظلال الواجب ، فظوراً يزيد تشابهاً للواجب ، وظوراً ينقص تشابهاً للممتنع ، وظوراً يتساوى بالوسط » « والواجب (ويقصد به في المصطلح الفلسفي ما هو ضرورى الوجود) لا عرض له ، لأنه حاد واحد ، وله نصيب من الوحدة بدليل أنه لا تغير له ولا حيولة لا بالزمان ولا بالمكان ولا بالحدثان ولا بالطبيعة ولا بالوهم ولا بالعقل . . الخ . ثم ينتقل الحديث بعد ذلك إلى نقطة فلسفية أخرى ، هي التفرقة بين العقل والحس ، فالأول ثابت والثاني متغير ، ومما قاله في ذلك أن العقل يوصف بشهادة الحس ، وكذلك الحس يوصف بشهادة العقل ، « إلا أن شهادة الحس للعقل شهادة العبد للمولى ، وشهادة العقل للحس

البسيطة الشريفة من جهة الصور الرفيعة « بالقياس إلى الحواس التي تتعلق بالفسادات البائتات المتغيرات ؛ وبعد ذلك انتقل الحديث إلى مسائل لغوية .

— وفي الليلة السادسة عشرة حديث عن الجبر والقدر ، تعليقاً على كتاب العامري المعنون « إنقاذ البشر من الجبر والقدر » .

وبهذه الليلة انتهى الجزء الأول من كتاب الامتاع والمؤانسة .

— ويبدأ الجزء الثاني بالليلة السابعة عشرة ، وفيها بحث لغوي عن الكلمات التي على وزن تفعال ( بكسر التاء ) وتفعال ( بفتح التاء ) .

ثم ينتقل الحديث فيها عن إخوان الصفا ، ويقال إن هذا هو النص الوحيد الذي كشف لنا عن أفراد هذه الجماعة التي ألفت « رسائل إخوان الصفا » المشهورة في تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ثم نقله القفطي ، وعن القفطي نقله كل من كتبوا عن إخوان الصفا ، وعن هذه الجماعة الفلسفية يقول التوحيدى هنا : « وكانت هذه العصاة قد تألفت بالعشرة ، وتصافت بالصدافة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة ، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنته ، وذلك أنهم قالوا : الشريعة قد دنست بالجهالات ، واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة . . . وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال ، وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة ، علمها وعملها ، وأفردوا لها فهرستا وسموها رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ، وكنتموا أسماؤهم . . . » .

في تلك الرسائل ، ومنها ما يدحض قولهم في أن الشريعة من الفلسفة ، لأن الشريعة وحى إلهي ، نسلم بها ولا نعللها ، وهي لا تخضع للمقادير ، ولا تشبه العلم الطبيعي ولا علم الهندسة ، ولا تحتاج إلى المنطق ، وعند الاختلاف على شيء في العقيدة لا نلجأ إلى العلم « فأين الدين من الفلسفة ؟ وأين الشيء المأخوذ بالوحى النازل من الشيء المأخوذ بالرأى الزائل ؛ والعقل وحده لا يكفي ولا بد معه من وحى ينزل على نبي ، والنبي فوق الفيلسوف .

ثم يورد أبو حيان رد المقدسي على هذا كله ، « فالشريعة طب المرضى والفلسفة طب الأصحاء » — ثم رد الحريري على المقدسي في مقارنة الشريعة بالفلسفة ؛ ويورد كذلك رأى أبي سليمان المنطقي القائل بأن الشريعة والفلسفة كليهما حق ، دون أن تكون إحداهما مأخوذة من الأخرى ؛ وقد تجتمع الشريعة والفلسفة في رجل واحد وقد تظهر كل منهما على حدة وينتقل الحديث بعد ذلك إلى استطرادات في الحكمة وفي خصائص الحيوان وغير ذلك .

— والليلة الثامنة عشرة حديثها مجون وهزل ؛  
— والتاسعة عشرة فيها أقوال حكيمية قرئت على الوزير .

— والعشرون تشتمل على أحاديث نبوية .  
— والليلة الحادية والعشرون تتناول موضوع الغناء والموسيقى ؛ فلماذا تؤثر الموسيقى في العقل ؟ وفيها حديث عن حاستي السمع والبصر .

— وأما الليلة الثانية والعشرون فقد دار الحديث فيها حول موضوع فلسفي عويص ، هو موضوع الجزئي والكلّي وادراكهما والعلاقة بينهما ؛ ومن أبرع

ما قاله أبو حيان في ذلك - نقلاً عن أبي الحسن العامري - « الكلي مفتقر إلى الجزئي ، لا لأن يصير بديمومته محفوظاً ، بل لأن يصير بتوسطه موجوداً ، والجزئي مفتقر إلى الكلي ، لا لأن يصير بتوسطه موجوداً ، بل لأن يصير بديمومته محفوظاً ( أى أن الكلي بحاجة إلى الجزئي ليتجسد فيه وجوداً فعلياً ، والجزئي بحاجة إلى الكلي ليدوم ) .

ومما قاله في الكلي والجزئي أيضاً أن « ما هو أكثر تركيباً فالحسي أقوى على إثباته ، وما هو أقل تركيباً فالعقل أخلص إلى ذاته » .

وفي هذه الليلة أيضاً حديث عن مشكلة الواحد والكثير ، وهي مشكلة معروفة في الفلسفة ، وذات علاقة بالكلي والجزئي ؛ وفيها أيضاً حديث عن أنواع الخطاب : خطاب العاقل للعاقل ، وخطاب العاقل للأحمق ، وحديث عن « العادة » ؛ وحديث عن الفقر ومعناه الصحيح ، فليس الفقر في قلة المال ، بل هو في كثرة الشهوات وإن كثر المال .

- وفي الليلة الثالثة والعشرين روايات عن النبي عليه السلام .

- وفي الرابعة والعشرين أحاديث عن الحيوان والنبات : أين تكون مواطنها وما طبائعها ؟ ثم حديث عن الروح والنفس .

- وأما حديث الليلة الخامسة والعشرين فمناظرة بارعة فيها موازنة بين النظم والنثر ؛ فبعد مقدمة طريفة عن كون الحديث في موضوع النظم والنثر كلاماً على كلام « والكلام على الكلام صعب . . . لأنه يدور على نفسه ، ويلتبس ببعضه ببعضه ، ولهذا شق النحو وما أشبه النحو من المنطق ، وكذلك النثر والشعر » .

ثم رويت آراء تحبذ النثر وتفضله على الشعر : فالنثر أصل والنظم فرع ، والكتب المنزلة منشورة ، والوحدة أظهر في النثر منها في الشعر ، والنثر طبعي والشعر صناعي ، وترتيب الكلام في النثر لا يحتاج إلى تكلف ، والنثر من قبل العقل ، ونجوم السماء منشورة ؛ والأحاديث النبوية نثر .

وبعد ذلك رويت آراء في تفضيل الشعر ، فله صناعة تقتصر على القلة ، أما النثر ففي وسع الجميع ، والنظم صالح للغناء والحداء ، وشواهد النحو واللغة لا توجد إلا في الشعر ، والشعراء هم الذين ظفروا بجوائز الخلفاء .

وتحتم المحاوراة برأى معتدل ، فلكل من الشعر والنثر فضائله ، ولكل منهما بلاغة .

- وفي الليلة السادسة والعشرين مجموعة من أمثلة .

- وتروى الليلة السابعة والعشرون مجموعة من قصص ونوادير تدل كلها على أثر المصادفات في مجرى الحياة ؛ ثم تحكى عن القال والظيرة .

- وفي الثامنة والعشرين ذكر طائفة من أصحاب الطرب .

- وفي التاسعة والعشرين وفي الثلاثين بحوث لغوية .

- وفي الحادية والثلاثين كلام في الحرب ، وكلام في العقل والجنون .

وبهذه الليلة ينتهى الجزء الثانى .

- ويبدأ الجزء الثالث بالحديث عن الطعام والطاعين ، فيدور الحديث في ذلك خلال ثلاث ليال : بقية الليلة الحادية والثلاثين ، ثم الليلة الثانية والثلاثين ، والثالثة والثلاثين .

— وفي الرابعة والثلاثين حديث عن العلاقة بين الحاكم والمحكوم ؛ فلا بد للحاكم العاقل أن يفتح صدره لما يقوله الناس عنه ، والعلاقة بين الحاكم والمحكوم هي كالعلاقة بين الوالد وولده . الخ .

— وفي الخامسة والثلاثين حديث في الجبر والاختيار ، وفي الحب والشهوة ، وفي النفس والروح .  
— وتدور الليلة السادسة والثلاثون حول بحوث لغوية .

— والسابعة والثلاثون حول بعض الصفات الخلقية وتحديد عناصرها المكونة لها .

— وفي الثامنة والثلاثين ، والتاسعة والثلاثين ، والأربعين نواذر وأحاديث فيها فطنة وسرعة خاطر .  
ويختتم الكتاب برسالتين يوجههما أبو حيان التوحيدي إلى الوزير ، ثم برجاء يوجهه إلى أبي الوفاء المهندس متوسلاً مستغثاً .

## نصوص مختارة

### ١— في خصائص العرب

إن العرب أهل بلد قفر ، ووحشة من الأنس ، احتاج كل واحد منهم في وحدته إلى فكره ونظره وعقله ، وعلموا أن معاشهم من نبات الأرض ، فوسموا كل شيء باسمته ، ونسبوه إلى جنسه ، وعرفوا مصلحة ذلك في رطبه ويابسه ، وأوقاته وأزمته ، وما يصلح منه في الشاة والبعر ، ثم نظروا إلى الزمان واختلافه ، فجعلوه ربيعاً وصيفاً ، وقيظاً وشتواً ، ثم علموا أن شربهم من السماء ، فوضعوا لذلك الأنواء ، وعرفوا تغير الزمان فجعلوا له منازل من السنة ، واحتاجوا إلى الانتشار في الأرض ، فجعلوا نجوم السماء

أدلة على أطراف الأرض وأقطارها ، فسلكوا بها البلاد ، وجعلوا بينهم شيئاً ينتهون به عن المنكر ، ويرغبهم في الجميل ، ويتجنون به على الدناءة ، ويحضهم على المكارم ، حتى إن الرجل منهم وهو في فج من الأرض يصف المكارم فما يبقى من نعمها شيئاً ، ويسرف في ذم المساوي فلا يتقصر ، ليس لهم كلام إلا وهم يخاضون به على اصطناع المعروف ثم حفظ الجار وبذل المال وابتناء المحامد ، كل واحد منهم يصيب ذلك بعقله ، ويستخرجه بفطنته وفكرته ، فلا يتعلمون ولا يتأدبون ، بل نحائر ( أى طبائع ) مؤدبة ، وعقول عارفة ، فلذلك قلت لكم : إنهم أعقل الأمم ، لصحة الفطرة ، واعتدال البنية ، وصواب الفكر وذكاء الفهم . ( ج ١ ، ص ٧٢ ) .

### ٢— صور لبعض رجال الفكر في عصره

( وردت في حديث الليلة الثانية )

... أما شيخنا أبو سليمان ( المنطقي ) فانه أدقهم نظراً ، وأقهرهم غوصاً ، وأصفاهم فكراً ، وأظفرهم بالدرر ، وأوقفهم على الغرر ، مع تقطع في العبارة ، ولكنة ناشئة من العجمة ، وقلة نظر في الكتب ، وفرط استبداد بالخطر ، وحسن استنباط للعويص ، وجرأة على تفسير الرمز ، وبخل بما عنده من هذا الكنز .

وأما ابن زرعة فهو حسن الترجمة ، صحيح النقل ، كثير الرجوع إلى الكتب ، محمود النقل إلى العربية ، جيد الوفاء بكل ما جل من الفلسفة ، ليس له في دقيقتها منفذ ، ولا له من لغزها مأخذ ، ولولا توزع فكره في التجارة ، ومحبته في الربح ، وحرصه على الجمع ، وشدته على المع ، لكانت قريحته تستجيب



حظه ! قلت : قد كان هذا ، ولكنه كان مشغولاً بطلب الكيمياء مع أبي الطيب الكيمياءى الرازى ، مملوك المهمة فى طلبه والحرص على إصابته ، مفتوناً بكتب أبى زكرياء ، وجابر بن حيان ، ومع هذا كان إليه خدمة صاحبه فى خزانة كنبه ، وهذا مع تقطيع الوقت فى حاجاته الضرورية والشهوية ، والعمر قصير ، والساعات طائفة ، والحركات دائمة والقرص بروق تأتلق ، وأوطار فى غرضها تجتمع وتفترق ، والنفوس على فواتها تذوب وتحترق ؛ ولقد قطن العامرى خمس سنين جمعة ، ودرس وأملى وصنف وروى ، فما أخذ مسكويه عنه كلمة واحدة ، ولا وعى مسألة ، حتى كأنه بينه وبينه سد ، ولقد تجرع على هذا التواني الصاب والعلقم ، ومضغ بقمه حنظل الندامة فى نفسه ، وسمع بأذنه قوارع الملامة من أصدقائه حين لم ينفذ ذلك كله ؛ وبعد ، فهو زكى حسن الشعر نقى اللفظ ؛ وإن بقى فعساه يتوسط هذا الحديث ، وما أرى ذلك مع كلفه بالكيمياء ، وانفاق زمانه وكد بدنه وقلبه فى خدمة السلطان ، واحتراقه فى البخل بالدائق والقيراط والكسرة والحرقه ، نعوذ بالله من مدح الجود باللسان ، وإيثار الشح بالفعل ، وتمجيد الكرم بالقول ومفارقته بالعمل ، وهذا هو الشقاء المصوب على هامة من بلى به ، والبلاء المعصوب بناصية من غلب عليه . . . . .

له ، وغائمه تدر عليه ، ولكنه مبدد مندد ، وحب الدنيا يعمى ويصم .

وأما ابن الحمار ففصيح ، سبط الكلام ، مديد النفس ، طويل العنان ، مرضى النقل ، كثير التدقيق ، لكنه يخلط الدرّة بالبعرة ، ويفسد السمين بالغث ، ويرقع الحديد بالرث ، ويشين جميع ذلك بالزهو والصلف ، ويزيد فى الرقم والسوم ، فما يجديه من الفضل يرتجعه بالنقص ، وما يعطيه باللطف يسترده بالعنف ، وما يصفيه بالصواب ، يكدره بالاعجاب ، ومع هذا يصرع فى كل شهر مرة أو مرتين .

وأما ابن السمح ، فلا ينزل بفنائهم ، ولا يسقى من إنائهم ، لأنه دونهم فى الحفظ والنقل والنظر والجدل ، وهو بالمتبع أشبه ، وإلى طريقة الدعى أقرب ، والذى يحطه عن مراتبهم شيئان : أحدهما بلادة فهمه ، والآخر حرصه على كسبه . . . . .

وأما مسكويه ففقير بين أغنياء ، وعبي بين أبناء ، لأنه شاذ ، وأنا أعطيته فى هذه الأيام « صفو الشرح لا يساغوجى » وقاطيغورياس ، من تصنيف صديقنا بالرى ، قال : من هو ؟ قلت : أبو القاسم الكاتب غلام أبى الحسن العامرى ، وصححه معى . . . . .

فقال (الوزير) : يا عجباً لرجل صحب ابن العميد أبا الفضل ، ورأى من كان عنده ، وهذا



# سوق الأباطيل لشكري

بمقام  
الدكتور نظمى موقا  
الأستاذ بكلية المعلمين

على رواية القصص الساخرة التي يندد فيها بطباع أولئك  
المربين القساة ولازماتهم في الكلام والإيماء والسلوك ! .  
وليس أدل على تأصل روح الفكاهة فيه من تناوله  
لخلقته وأنفه المفرطح بالسخرية اللاذعة عن طريق القلم  
وعن طريق اللسان معاً . فبعد أن كان الآخرون  
يضحكون منه صار هو أول الضاحكين من نفسه ،  
فانقلب من أضحوكة إلى فنان ضاحك . وشتان هاتان  
المرتبتان ! فالضحك في الحالة الأولى مبعثه الزراية ،  
وفي الحالة الثانية مبعثه الإعجاب !

وبعد أن تخرج في المدرسة الثانوية دخل كلية  
الثالوث الشهيرة بجامعة كمبريدج ، وهناك راح ينفق  
ببذخ باعتباره الوريث الأوحيد لثروة ضخمة يضىف  
عليها الشرق من أساطيره ألواناً من المبالغة والتهويل ،  
فجره لإسرافه في المقامرة إلى استدانة مبالغ باهظة . ثم  
ضاققت نفسه بحياة الدرس في الجامعة فهجرها إلى ألمانيا  
حيث قضى عاماً في المشاهدة والاطلاع والمرح .

وأغرته موهبته في الرسم الكاريكاتورى بأن يتخذ  
فن الرسم مهنة يوجه إليها جهوده ، فيم شطر قبلة

## سيرة تحليلية

كان مولد « وليم ميكيس ثكري » في بقعة من  
بلاد الشرق الساحرة : في كلكتا الحاضرة الهندية  
العريقة في الثامن عشر من يوليو سنة ١٨١١ ، حيث  
كان أبوه ونفر من أقربائه يحتلون المناصب العالية في  
الإدارة الإنجليزية . ووليم الابن الوحيد لوالده ريتشموند  
ثكري .

وما أن بلغ الخامسة من عمره حتى أرسل إلى إنجلترا  
ليتلقي تعليمه في مدرسة داخلية من أرقى مدارسها .  
فجرب الطفل وليم في تلك السن الباكرة مضاضة الغربية  
التي زادت من وحشيتها على الطفل الوحيد المدلل المنعم  
فضاظة المعلمين القساة ، وخشونة رفاقه من أبناء الطبقة  
الثرية الإنجليزية ومشاكساتهم . وكان يغريهم به ضعف  
بصره وثقل حركاته وفشله في ممارسة ألعابهم وأفانين  
شيطنتهم ، إلى أن اكتشفوا لديه بعد فترة من الوقت  
موهبة نادرة هي قدرته الخارقة على رسم الصور  
الكاريكاتورية الساخرة المضحكة لناظر المدرسة ومعلميها ،  
فأتخذ رفاقه إماماً لحملات السخرية . وزادت مكانته  
لديهم رسوخاً حين اكتشفوا فيه بعد ذلك قدرة فذة

الفنون في أوربا : باريس ، وقضى في الحى اللاتينى المشهور فترة من الزمن بين فنانيه البوهيميين تأهباً للمستقبل الذى نازعته إليه نفسه .

وفي باريس نزلت به الصدمة التى أيقظته من أحلامه : فاذا الثروة الطائلة التى كان يظن أنه ورثها عن أبيه وقد أصبحت أثراً بعد عين . والفضل فى ذلك إلى حد ما راجع بلا شك إلى إسرافه الشديد فى الإنفاق وشغفه بالمقامرة . ولكن تلك الحماقات وحدها ما كانت لتقضى على ميراثه لولا أن الرجل الذى تزوج أمه بعد وفاة أبيه ووكل إليه تدبير الثروة أساء تصريف الأمور وتورط فى عمليات مالية جرت عليه الخراب العاجل .

وكان قد تزوج وهو فى سن الخامسة والعشرين شابة رقيقة خيالية النزعة فقيرة وأنجب طفلاً . وما أن ولد الطفل حتى ألقى ولیم ثكرى نفسه خالى الوفاض لا يملك من متاع الدنيا شروى نقيير . ولم يعد فى وسعه أن يستقبل الحياة خفيف القلب خلى البال وقد صار مسئولاً عن زوجة وولد ، فلا بد له من كسب ما يعولها به من عرق الجبين ، وهو الذى أضاع شبابه من غير أن يتم تأهيل نفسه لمهنة من المهن المتعارف عليها للعيش . وبدأت الحياة تتكشف له عن وجه لم يعرفه لها من قبل :

فاخوان الرخاء ورفاق البجوحه والثراء تنكروا له جميعاً . فكان آخر عهده بمودتهم هو آخر عهده برنين الذهب . وأولئك النقاد الذين كانوا يأكلون طعامه ويشربون نبيذه ويطرون موهبته فى الرسم أشاحوا عنه بوجوههم عندما قصدهم ليدبروا له عملاً لتنفيذ المصورات التوضيحية فى دور النشر ، أو لعمل الرسوم الكاريكاتورية فى الصحف والمجلات . ولم يتورعوا أن يصارحوه بأن مرتبته فى الفن تزكيه لمقام عال فى الهواية ، بيد أنها أدنى من أن ترفعه إلى مستوى الاحتراف . . .

وألقى نفسه مضطراً للتفكير فى عمل لم يخطر بباله من قبل أن يزاوله فى يوم من الأيام ، وهذا العمل هو الكتابة !

كان ولیم ثكرى وهو يُعد نفسه للمجد فى فن الرسم يتلهى أحياناً بكتابة نبد ضاحكة تنشرها الصحف مجاملة له ، أو على الأصح مجاملة لمآذبه السخية التى يقيمها للمحررين والنقاد . وها هو اليوم لا يجد أمامه بعد أن سدت سائر الأبواب فى وجهه إلا أن يطرق باب الكتابة الصحفية . وكانت الكتابة فى الصحف يومئذ لا تراعى فيها مستويات خاصة ، فلم يجد بعض المحررين بأساً فى إلحاق ولیم ثكرى بالجيش الجرار من العاملين فى تلك المهنة بين محبرين ومعلقين مغمورين .

ومن هذا الباب الخلقى - باب الخدم - دخل ولیم ثكرى قصر صاحبة الجلالة . ولم يكن حريصاً على لمعان الاسم فى هذا المضمار . وإنما هو مصدر للارتزاق ألجأته إليه الحاجة إلى حين . بل إن الكتابة على إطلاقها لم تكن مطمئناً يرنو إليه بعد أن احترف الصحافة . لأن الكتاب - حتى الأدباء النابغين منهم - كانت النظرة إليهم فى ذلك الحين تغض من قدرهم الاجتماعى ولا ترتفع بهم إلى طبقة السادة المحترمين .

وهذا هو السر فى تنكر ولیم ثكرى تحت أسماء مستعارة كثيرة مضحكة كان يوقع بها ما ينشر له فى الصحف ، وأوائل كتبه . وقد تنوعت هذه الكتابات من عرض الكتب إلى النقد الفنى . ومن القصص القصيرة المضحكة إلى مقالات الرحلات والتقليد الهكمى لأساليب الكتاب المشهورين .

تورغم هذا التنكر لفتت موهبته الأنظار وبدأت مكانته ترتفع فى دنيا الصحافة . وبدأ له أن الدنيا تتوشك أن تقبل عليه بعض الشئ ، وإذا بكارثة مصمبة تحيق به ، فقد جنت زوجته وذهب بعقلها ما لقيته من شظف وخوف من المستقبل .

وهكذا صار على ولیم ثكرى أن يرعى بنفسه طفليته وأن يتكفل بنفقات زوجته الخبولة فى مصحح للأمراض العقلية . بيد أن تلك الأعباء المالية المهبطه

قدرة على وصف المشاهد والمناح في بلاد القارة الأوروبية ببساطة وصدق . وانفضاض إخوان السراء عنه رفع الغشاوة عن عينيه فبدت له الطبيعة البشرية على حقيقتها العارية . وكان حرياً أن ينجح في سخريته إلى القسوة لولا بضعة نفر من أوفياء الخلان منحوه الحب والعطف في وقت الشدة فلم تجحد نفسه نوازع الخير في البشر ولم يفقد إيمانه الكامن الوطيد بفضائل الولاء والإخلاص والإيثار ، وأسبغ ذلك على سخريته لونا إنسانياً حانياً أنيساً فلا تخلو صفحاته الحالكة من إحساس خفي بالخيرية وسخاوة النفس .

وهذا هو مصدر ذلك المزيج العجيب في « سوق الأباطيل » من العطف والمرارة ومن السخرية والاستسلام ، وأنتك تلمح الكاتب على طول تلك الرواية الضخمة يقوم بدور مزدوج : فهو في آن واحد مراقب محايد يسجل الأحداث ومشارك بعواطفه جميعاً في تلك الأحداث التي يرقبها ويسجلها .

ولئن كانت « سوق الأباطيل » هي درة أعماله القصصية فإن له ثمانية وعشرين كتاباً غيرها . نشر ستة منها في فترة التجريب والمحاولة التي سبقت « سوق الأباطيل » وهي :

١ - مذكرات مستر « يلو بلاش » التي أتم نشرها على حلقات في سنة ١٨٣٨ وندد فيها بالقصص التي تتخذ الجريمة والرذيلة موضوعاً لها .

٢ - « كاثراين » وقد نشرها على حلقات في سنتي ١٨٣٩ و ١٨٤٠ وقد واصل فيها هجومه على مدرسة نيوجيت القصصية واتجاهها العاطفي في النظر إلى المحرمين ، وتمط ذلك الاتجاه هو قصة « أوليفر تويست » لديكنز .

٣ - « حكاية مهلهلة » نشرها على حلقات في سنة ١٨٤٠ وقد تعودت دور النشر بعد ذلك أن تجعلها تمهيداً لمغامرات فيليب .

لم تكن أسوأ ما منى به . فالعبء النفسي كان أشد عليه من كل عبء . فلم تبق أمام الرجل بارقة أمل في أن يحيا يوماً ما حياة عائلية هادئة سوية . أو يجد الاستقرار النفسي الذي يعينه على مشقات الحياة القاسية وهو ينتزع الرزق من شق القلم الذي يثير به الضحك والابتسام .

وما أقل البيوت التي كانت تفتح لهذا الضاحك الباكي أبوابها من بين عشرات البيوت التي كانت تشرف باستقباله وهو في أهبة الثراء . من تلك البيوت القليلة بيت زميله في الدراسة « وليم بروكفيلد » الذي انتهى به الأمر واعظاً في كنيسة من كنائس لندن وبنى بشابة رقيقة حسناء ذات ذكاء لملاح وإحساس مرهف ونسب معرق في الأرستقراطية . ووجد ثكري منها عطفاً شديداً في محنته الجديدة . وسرعان ما صارحه قلبه بما بدأ يخامر من عشق يائس لزوجته صديقه الحسنة .

وفي تلك الفترة المضطربة المائجة من حياته شرع وليم ثكري يكتب « سوق الأباطيل » . . . . فكان كل ما تمرس به في حياته من خفض عيش وعنت ، وما تكشف له في الدنيا من إقبال وتنكر ورياء ينبوعاً ثرياً لصفحات تلك الإلياذة الفذة ، الملحمة الاجتماعية التي نعنا بحق أنها بغير بطل .

كل شيء مر به في حياته أعده خير إعداد كي يكون مؤلف « سوق الأباطيل » . تلك الأباطيل التي عرف وجهها السافر تحت قناعها الموشى . وعشر سنوات من العمل الصحفي الشاق شحذت أسلوبه فجعلته دقيقاً مرهفاً كبضع الجراح . ومكانته الاجتماعية التي اكتسبها بنسبه عرفته من الداخل بصميم الطبقة العليا في بلاده وبواعث سلوكها وطريقة نظرها إلى الأمور كافة . ثم جاءت فاقتة اللاحقة فأتمت تثقيفه الاجتماعي إذ عرفته بالجانب الكالنج من الحياة . وأسهمت أسفاره خارج الحدود في تكميل مصادر فنه بما أتاحت له من



٤- «تاريخ مستر صمويل تينمارش وماسية هوجارتى الكبرى» وقد نشرها على حلقات فى سنتى ١٨٤١ و ١٨٤٢ وهى قصة تنقصها الجدلية كسابقها ، وربما كانت فى كثير من جوانبها سيرة ذاتية ببعض ما مر بالمؤلف من صروف ومحن .

٥- «حظ بارى لينتون المحترم» وقد نشرها سنة ١٨٤٤ على حلقات وهى سيرة ذاتية لوغد أيرلندى على غرار قصة فيلدينج المشهورة المسماة «يوناثان وايلد» وفيها تنديد بالأفكار الرومانسية الضالة المضللة ، وتميز هذه القصة بسخريتها اللاذعة وواقعتها التاريخية وأسلوبها المتدفق فى السرد .

٦- «كتاب المتحذلقين» وقد نشرت هذه القصة تباعاً بين سنتى ١٨٤٦ و ١٨٤٧ ، وهى عبارة عن أربعة وأربعين لوحة حية ساخرة لشتى صنوف المتحذلقين فى المجتمع الإنجليزى الراقى .

٧- وفى سنتى ١٨٤٧ و ١٨٤٨ بدأ مرحلة النضج بآيته «سوق الأباطيل» فكانت بدعة لاعتمادها على قوة التصوير فى محيط واسع لا على دقة الحكمة وعدم دورانها حول بطل معين .

٨- ثم أتبعها بين سنتى ١٨٤٨ و ١٨٥٠ «بتاريخ بندينيس» وقد اعترف أنه يحاكي بها قصة توم جونز لفيلدينج ، وهى أيضاً قصة بغير عقدة تبدو فيها عناصر السيرة الذاتية واضحة .

٩- وظهرت قصته «تاريخ هنرى لزموند» فى سنة ١٨٥٢ وهى رواية تاريخية تدور حول شاب جرت مأساة حياته فى عصر المؤامرات اليعقوبية وحروب مارلبورو . ويعتقد النقاد أن هنرى لزموند أكمل قصصه من حيث الشكل وتفاضل الشخصيات وتقاء الأسلوب .-

١٠- وبين سنتى ١٨٥٣ و ١٨٥٥ ظهرت قصته «آل نيوكوم» وهى رواية قوية تشرح أحوال مجتمع

عصره وتعلق الناس فيه بالدنيويات وتطلع الطبقة الوسطى حديثة الثراء إلى التشبه بالطبقة الراقية .

١١- أما «الفرجينيون» فظهرت فى سنتى ١٨٥٧ و ١٨٥٩ ثمرة لجولة محاضرات قام بها فى الولايات المتحدة فجاء مسرح حوادثها عالمياً يمتد إلى أقطار كثيرة وهى بمثابة تيمة لقصته لقصته «هنرى لزموند» .

١٢- فى سنة ١٨٦٠ نشر قصة «لوفيل الأرملة» وهى صورة قصصية من مسرحية كتبها سنة ١٨٥٤ بعنوان «الذئاب والحمل» .

١٣- وفى ١٨٦١ و ١٨٦٢ نشر «مغامرات فيليب» وهى استطراد طويل لقصته «حكاية مهلهلة» وتعتبر أضعف روايات فترة النضج .

١٤- وفى سنة ١٨٦٤ (بعد وفاته) نشرت ثمانية فصول من قصة تاريخية لم تتم عنوانها «دينيس ديفال» وكانت تبشر بعمل عظيم عند تمامها .

وله غير تلك الأعمال أعمال أخرى متفرقة منها :

١٥- كراسة الصور السريعة من باريس سنة ١٨٤٠ وهذا الكتاب عبارة عن ست قصص صغيرة وثلاثة عشر مقالا ، وقد نشر هذا الكتاب بتوقيع «تينمارش» .

١٦- وفى سنة ١٨٤٠ أيضاً نشر «يوميات كوكس» وهى قصة حلاق تلقى ميراثاً ضخماً ثم أضاعه .

١٧- وفى سنة ١٨٤٠ كذلك نشر قصة «مؤامرة بدفوردرو» .

١٨- وفى سنة ١٨٤١ نشر كتابه «صور سريعة لشخصيات» ومن ضمنها شخصية الكابتن روك النصاب وفريسته مستر بيجون (ومعنى الاسمين الكابتن غراب وفريسته السيد حمامه) .

١٩- وفى سنتى ١٨٤٢ و ١٨٤٣ نشر على حلقات قصة اعترافات سهاها «أوراق فزبودل» .

## القصة

ولئن كان ديكنز هو علم القصص الإنجليزي في تصوير أحوال الطبقة الدنيا في عهد الثورة الصناعية والتنديد بسوءات المجتمع ، إلا أن معرفة ديكنز بالطبقة الثرية والطبقة الراقية لم تقم على التجربة والمخالطة فجاء تصويره لها مجافياً لصميم الواقع . أما ثكري فهو الحبير الذى لا يشق له غبار بأحوال الطبقة الثرية والطبقة الراقية في زمنه . وينبغى ألا يغيب عن أذهاننا أن ثكري كان عدو الرومانسية التى سادت الأدب في شبابه فنصّب نفسه للتنديد بزيفها وتهافتها .

وكان سند ثكري كما ذكرنا إطار حياته . ومعرفة مستفيضة بلغات أجنبية شتى . ومخالطة طبيعية بحكم مولده ونسبه للبيئات الثرية والأرستقراطية في إنجلترا وخارجها . وكانت الكوارث التى منى بها سبباً في تفجير غضبه وتصديه للكشف عن جوانب الرياء والأنانية والتسوة والجمود في حياة هاتين الطبقتين .

ولئن كانت الرومانسية تجنح إلى الإسراف في تصوير العواطف ، وتعنى بشخصية البطل في القصة حتى لتكاد ترفعه فوق مرتبة البشر فهو إما ملك كريم أو شيطان مرید ، فان ثكري بعدائه للرومانسية يقسم الأهمية في قصصه على جملة شخوص يصورهم على حقيقتهم بما في نفوسهم من سواد وبياض ومن قوة وضعف .

ولا ينسى لثكري أنه أول قصصى أدخل الفلسفة الحقيقية إلى فن القصة في إنجلترا . وهو الذى تابع الاتجاه الذى بدأه فيلدينج في رسم الواقع ووجوب أمانة الكاتب في تصويره وتحليله بلا تزويد ولا زيف .

لكل تلك الأسباب أحدث ظهور « سوق الأباطيل » سنة ١٨٤٧ صدى هائلاً ، وقسمت الجمهور القارئ والنقاد إلى معسكرين متقابلين . فمنهم الجامدون الذين الذين شنوا على القصة ومؤلفها حرباً شعواء لأنهم

٢٠- وفي سنة ١٨٤٣ نشر « شبح ذى اللحية

الزرقاء » .

٢١- وفي سنة ١٨٤٥ نشر « أسطورة الراين » .

٢٢- وفي سنة ١٨٤٦ نشر « ريبكا وروينا » وهى

تتمة فكاهية لرواية ايفانفو لوالتر سكوت .

٢٣- وفي سنة ١٨٤٧ نشر « قصص بأقلام أفاضل

الكتاب » وهى محاكاة تهكمية ضاحكة لأسلوب نفر من

معاصريه البارزين مثل دزرائيلي وليتون وكوبر . ولقصة

ثكري نفسه « يلو بلاش » .

٢٤- وفي سنة ١٨٥٠ نشر « آل هيكبرى على

شاطئ الراين » بتوقيع تيمارش .

٢٥- وفي سنة ١٨٥٤ ظهرت مسرحيته « الذئاب

والحمل » .

٢٦- وفي سنة ١٨٥٥ ظهرت قصته الضاحكة

« الوردة والخاتم » وهى من أشهر قصص الأطفال

الضاحكة .

٢٧- وبين سنتي ١٨٥١ ، ١٨٥٣ ألقى محاضراته

عن كتاب الفكاهة الإنجليزي في القرن الثامن عشر .

٢٨- وبين سنتي ١٨٥٥ ، ١٨٦٠ ألقى سلسلة

أخرى من المحاضرات بعنوان « ٤ جورج » .

٢٩- وفي سنة ١٨٦٣ نشر « أوراق جوال » وهى

مجموعة مقالات .

وهكذا ظل ذلك الكاتب الفحل يكدح لينتج بغير

توقف إلى أن وافاه الأجل في الرابع والعشرين من

ديسمبر سنة ١٨٦٣ ، بعد أن غدا علماً من أبرز معالم

الأدب الإنجليزي ، وعلماً شامخاً بين كتاب القصة

الإنسانيين الأصلاء في العالم أجمع .

\* \* \*

اعتبروها فضحاً شائناً وحقاً للقيم الاجتماعية الراسية .  
أما الفريق الآخر فكان إعجابه بالقصة والمؤلف لا يكاد  
يقف عند حد . ومن هذا الفريق الأخير الكاتبة النابغة  
« شارلوت برونتي » صاحبة « جين اير » التي جعلت  
إهداء الطبعة الثانية من كتابها هذا إلى ثكري بعبارات  
تفيض إجلالا وإعجاباً حتى لقد رفعت مكانه فوق  
مكان أصحاب الرعوس المتوجة بحق العبقرية الأصلية  
وشجاعة الرأي التي تلحقه بالمبشرين المنذرين من  
أصحاب الرسائل .

وكان هدف ثكري من « سوق الأباطيل » كما ذكر  
في بعض رسائله - وهو يؤلف القصة - إلى أمه : أن  
يصور مجموعة من أبناء زمنه الذين يعيشون في الدنيا  
وكأنها بغير إله يراقبونه ويخشونه ، فهم طماعون  
متعجرفون أخساء مكتفون بذواتهم معظم الوقت  
مطمئنون إلى كمال فضيلتهم واحتشامهم ما داموا  
يحافظون على سلامة المظهر .

وحرص ثكري أن يضع تحت العنوان تعريفاً  
شارحاً هو « قصة ليس لها بطل » . فتضاربت الأقوال  
في تفسير تلك العبارة . وكان مما ذهب إليه الناس أن  
البطولة في القصة لم تعقد لرجل بل لبطلة من النساء .  
وذهبوا إلى أن « بيكي شارب » هي هذه البطلة . وذهب  
فريق آخر إلى أن البطولة موزعة على أطراف البيئة  
الاجتماعية التي يصورها الكاتب رجالا ونساء . وذهب  
فريق ثالث إلى أن الكاتب يجحد فكرة البطولة من  
أساسها وما تنطوي عليه من نبل مثالي في السلوك . بل  
إن منهم من قال إن المؤلف يرمى إلى إنكار كل سلوك  
بشرى مستقل يتسم بالفردية ، سواء في ذلك السلوك  
الصالح والسلوك الطالح .

ولعل الأقرب إلى طبيعة ثكري في التهمك والسخرية  
أن في تلك القصة بطلاً بالمعنى الصحيح الوحيد للبطل

في العصر الحديث . وهذا البطل هو السيد المهذب باطنا  
وظاهراً كما يتمثل في شخصية « وليم دوين » . وبهذا  
الاعتبار يكون المعنى الذي رمى إليه أن بطل القصة  
الحقيقي سيخفي أمره على الكثرة الغالبة من القراء لأنهم  
لا يعرفون خصائص البطولة الحققة . فليس من الضروري  
أن يكون البطل العصري كأبطال الزمن السالف من  
سلالة عريقة . فوالد دوين كان بقالا . ولا أن يكون  
وسياً ذرب اللسان متنفخ الأوداج ذا خيلاء . وأن تسلط  
عليه الأضواء ويقر له من حوله بالتفوق . فثكري  
حريص في قصته على أن يجعل ذلك البطل مغموماً للفضل  
لا يلتفت خلطاؤه إلى سمو معدنه . وهي إشارة واضحة  
إلى ما يلقاه الإنسان الفاضل في دوامة العصر الحديث -  
أو بعبارة أخرى في « سوق الأباطيل » - من جهل لقدره  
وعمی عن فضله . فعليه أن ينزوي في الصفوف المتأخرة  
إذ لا مكان له في الصف الأول . وهكذا كان دوين  
بعيداً عن الأحداث الرئيسية في القصة . ولم يستطع  
البطل الحقيقي أن يقوم بدور البطولة . فاستحقت  
القصة أن تنعت بأنها بطل . كما استحق المجتمع  
الذي تصوره القصة أن يوسم بأنه لا مكان فيه للأبطال  
الحقيقيين ، لأن من طبيعته أن يهدر أولئك الأبطال  
ويلفظهم وأن يملأ مواضع البطولة بمن ليسوا من البطولة  
في شيء .

وترتب على هذا أن استأثرت ببويرة الأحداث في  
الرواية امرأتان ، قد يسميهما الناس بالمعنى الدارج -  
لا بالمعنى الذي رمى إليه ثكري - بطلتين ، وهما « بيكي  
شارب » و « أميليا سدلي » . وقد جمعتهم معاً التلمذة  
في مدرسة بينكرتون للفتيات ، وهي معهد داخلي  
ياحدي بقاع الريف .

وذات صباح مشرق من شهر يونيه وقفت عربة  
آل سدلي المظهمة أمام باب المعهد لتحمل أميليا بعد

ثراءه ونسبه أتاحا له مقعداً في البرلمان ، وشأننا في مجتمع المدينة والريف أى شأن . وله من زوجته الأولى ولدان أكبرهما لاهوتى وأصغرهما ضابط في سلاح الفرسان . وله من زوجته الثانية فتاتان . وله أخ يتولى منصب الكاهن في مقر الأسرة الريفى . والأخوان - السير بت والكاهن - بينهما تنازع وبغضاء بسبب ميراث قديم . والأخوان ابنا السير بت بينهما عداوة وبغضاء لتنازعهما على الحظوة لدى العممة مس كراولى العجوز الثرية التى تؤثر بمحبتها الضابط أصغر الأخوين الشابين . فالجو كله مشحون بالتباغض والتحاسد والتناظر على عرض الدنيا ومظاهرها المادية .

وأخذت بيكى تكيف نفسها بالجو الجديد ، وترعى لكل طرف من الأطراف فى الصورة التى تروقه ، فسرعان ما صار اعتماد الأب عليها فى كل مراسلاته وشئونه الخاصة . وصارت مقربة كذلك لدى كل من الأخوين الشابين على حدة ، ولدى مس كراولى العجوز الثرية حين جاءت لتمضية فترة من الوقت فى بيت أخيها . وما أن مات ليدى كراولى الثانية حتى وجد السير بت من الطبيعى أن يتوجه إلى مربية بنتيه المثقفة العليمة باللغة الفرنسية الذكية حسنة التصريف والسمت يطلب يدها . وعندئذ لم تجد بدا من الاعتذار له كاشفة عن سر أخفته طويلا ، وهو أنها متزوجة فى الخفاء من ابنه الأصغر الضابط « راودن كراولى » الذى كان مفهوماً أن عمته ستخصه بكل ثروتها التى تربى على سبعين ألفاً ذهباً .

ولم تجد بيكى بعد ذلك بداً من الرحيل مع زوجها الشاب إلى بروكسل فى سنة ١٨١٥ ، حيث توجه زهرة ضباط الجيش الإنجليزى استعداداً للموقعة الحاسمة مع جيوش نابليون فى ووترلو .

وذهب إلى بروكسل فى نفس الوقت زوجان شابان آخران هما الكابتين « جورج أوزبورن » وعروسه أميليا .

تخرجها إلى دار أبيها ، وفى صحبتها ريبكا ( بيكى ) شارب ، وهى فتاة يتيمة كان أبوها فناناً فقيراً وأمها راقصة فرنسية . وكانت تقوم فى المعهد ببعض الخدمات فى مقابل تعليمها وطعامها . وقد أُلحقت بعد تخرجها بوظيفة مربية لدى أسرة السير بت كراولى ، إلا أنها كانت أثيرة جداً لدى أميليا الطيبة المدللة الرقيقة فدعتها لقضاء أسبوع فى بيت أسرتها بميدان راسل بلندن قبل أن تستقبل أولى صفحات حياتها العملية الشاقة أجيرة لدى الطبقة التى كانت بناتها زميلات لها فى مقاعد المدرس !

وهكذا منذ الصفحة الأولى نجد أنفسنا بازاء فتاتين إحداهما ذكية طموح وضعها القدر فى مرتبة دون ما تصبو إليه بكثير . وقد عقدت العزم على أن تقتنص لها زوجاً يرفعها إلى مستوى زميلتها التى لا ذكاء لها ولا طموح لديها ولا صلابة . وقد وضعها الأقدار فى مستوى لا زيادة عليه لمستزيد - فى نظر المجتمع - وفى نظر بيكى .

وفى بيت آل سدلى تلتقى بيكى بجوزيف شقيق أميليا الموظف بشركة الهند الشرقية وقد عاد لقضاء إجازة . وهو شاب بدين نحيف العقل مغرور بهم أرعن جاهل . ولكنه صاحب ثروة طائلة ، فتنصب حوله بيكى شباكها وتطيل إقامتها أسبوعاً آخر لهذا الغرض وتكاد تنجح فى إغرائه لولا أن « جورج أوزبورن » وهو ضابط فى الجيش وابن بالتعميد لمستر سدلى الكبير (والد أميليا) وخطيب أميليا ثار ورأى من المهانة له أن يتزوج صهره من فتاة دون طبقته ومركزه ، فنكص جوزيف سدلى على عقبيه . ولم تجد بيكى بداً من الرحيل إلى مقر عملها وقد خسرت الجولة الأولى فى حملتها للظفر بزواج ثرى .

وبدأت الجولة الثانية فى بيت السير « بت كراولى » وهو رجل متطرف فى الشح والبخل والجهل ، ولكن



وكان هرب نابليون من منفاه في جزيرة إلبا ونزوله في كان في مارس سنة ١٨١٥ مدعاة لانهباء الأسعار في بورصة لندن ، مما أودى بثروة كثير من رجال المال الأثرياء ومنهم سدللى والد اميليا . وانقض عليه الدائنون لتصفية أملاكه حتى آخر دائق . وأضحى هؤلاء الدائنين وأشدهم ضراوة هو صديقه وجاره الحميم القديم «جون أوزبورن» والد خطيب ابنته . وكان سدللى هو الذى حاط ذلك الرجل في مفتح حياته العملية برعايته ومهد له سبيل الثراء . وكان هو الذى تبنى عند التعميد ابنه جورج ويقوم بنفقات كسائه كل سنة . فلما أئرى الرجل وسنحت له الفرصة كى يقضى على ولى نعمته سدللى لم يتردد . وهدد ابنه جورج بالحرمان من الميراث إن هو تزوج اميليا . بيد أن جورج أبدى صلابة ونخوة . وسانده في ذلك صديقه الشهم الكابتن وليم دوبن الذى كان يحب اميليا سراً ولكنه يقدم صديقه على نفسه ويخلص له الود والعون . وتكفل بديون صديقه بعد أن تبرأ منه أبوه بسبب الزواج .

ومرة أخرى أبدع شكرى في تصوير سطوة المال على عقول هذه الفئة من الناس وخلقهم بحيث يقلبهم سراً من الوحوش ويجعل لهم قبا تخفى منها النوازع الإنسانية والعواطف ، حتى عاطفة الأبوة نحو ابن وحيد !

وكانت اميليا تزدرى وليم دوبن صديق زوجها وزميله في الدراسة وتبنى رأيها على الظاهر من قامته غير المشوقة ، وسننته العاطلة من الملاحظة وحركاته غير الرشيقة وحديثه البعيد عن التميمق . فهى لسطحيها وتفاهها ، التى تمثل سطحية وتفاهة نساء مجتمعها كله ، لم تنفذ إلى معدن الرجل الحقيقى وما ينطوى عليه من كريم الخلق وسامى الأحاسيس . وكان دوبن يعرف رأيها فيه فتقبله بأذعان ولم يوتر ذلك في حبه وبذله الجهد لإسعادها بما يقدمه من عون صادق لصديقه الذى

اختاره قلبها رغم خفته ونزقه واشتغاله بالسفاسف والمظهريات .

وأما بيكى فكانت من الفطنة بحيث أدركت حقيقة دوبن . بيد أن ذلك لم يقربه إليها بل على العكس جعلها تجفل منه لأنه من معدن لا تنطلى عليه ألعيبها . فكرهته كراهة الأعوج للمستقيم والمخادع للصادق الأمين . وعرف دوبن حقيقتها فنفر منها نفوراً أملته عليه فطرته المستقيمة من أهل الوصولية والخداع .

وما أن نشبت المعارك حتى راح ضحيتها الكثيرون وكان من هؤلاء «جورج أوزبورن» . وبذل دوبن سعيه الخيى لى والده «جون أوزبورن» كى يقدم شيئاً من العون لأميليا أرملة ابنه التى تحمل في أحشائها حفيده الوحيد . فان المعاش الضئيل الذى تتقاضاه لا يسمح لها ولحفيدها المنتظر بحياة شبه كريمة . بيد أن الشيخ أبى واستكبر وعاشت أميليا ست سنوات في الفاقة والضنك مع طفلها ووالديها . أما دوبن فرحل للخدمة في الهند حيث لحق بجوزيف سدللى .

وكان أوزبورن العجوز قد عرض عليها راتباً سنوياً في نظير التخلي عن الطفل بصفة نهائية ليحمله وريته الأوحده . وقاومت اميليا سنوات ، ثم ازدادت حالة أبها سوءاً على سوء فاضطرت للإذعان . واستقبل الشيخ ذلك الإذعان بالتشفى والشماتة .

وفي ذلك الوقت كانت حالة بيكى وزوجها قد بلغت الغاية من الاضطراب . فالعمة العجوز آبت أن تموت . فضاقت بيكى بحياة الفاقة وراحت تنصب شباكها لذوى الجاه والثراء من خلطاء زوجها ، ولا سيما اللورد «ستين» . واكتشف زوجها «راودن كراولى» تلك الأمور وعذبه الشك فهجرها هجراً ألبدياً وتولى منصب حاكم جزيرة كوفنترى النائبة . ورحلت بيكى إلى نابلى وراء مغامرات جديدة بعد أن خسرت جوتها الثانية .

وابتسم الحظ لاميليا مرة أخرى عندما عاد أخوها من الهند بثروة كبيرة ومعه وليم دوين الذي رقى إلى رتبة ميجر . بيد أن موجة السرور لم تلبث أن انتهت بوفاة والديها في مدى فترة وجيزة . وكان أوزبورن الشيخ قد كبر وطامن من عنجهيته . واكتشف من مراجعة أوراق حفيده أن دوين هو الذي تكفل بمعظم نفقاته ونفقات أمه قبل أن يتولى الجد أمر الحفيد . فانتابه من ذلك خجل وندم ودعاه لزيارته وتوطدت بينهما الصداقة . وصار يسأل دوين عن أحوال أرملة ابنه ، بعد أن كان يتجاهل وجودها ولا يأذن لأحد أن ينطق باسمها أمامه . ثم أصيب الشيخ بفالج فمات وإذا به يترك معظم ثروته في وصيته لحفيده ، ويخص أرملة ابنه براتب سنوي كبير ويعينها وصية من بعده على ابنها . ويعين وليم دوين منفذاً شرعياً للوصية .

وبعد قليل رحلت اميليا وابنها وشقيقها جوزيف الثرى ووليم دوين للقيام بسياحة في القارة . والتقى جوزيف ببيكي اللعوب فتجدد هيامه بها وتأثر بما قصته عليه من محبتها بلسان الزيف والبهتان . وكان الوحيد الذي لم تنطل عليه أكاذيبها هو وليم دوين . ولما أصرت اميليا على صحبتها عطفاً عليها غضب دوين وترك الجماعة لشأنها وعاد إلى إنجلترا . وقد صارحته اميليا أنها لا ترضاه زوجاً وإن كانت تحب أن تحتفظ بصداقته وقربه .

وفي غضون تلك الرحلة تبينت اميليا ما تتعرض له بسذاجتها من المخاطر هي وابنها ما لم تركز إلى رعاية دوين الذي رقى في تلك الأثناء كولونيلا ، فكتبت إليه حيث لحق بها في أوستن وتقاعد من الخدمة وتزوجها وأقاماً معاً في ريف هامشير .

أما الكولونيل راودن كراولى حاكم جزيرة كوفنتري فمات بالحمى الصفراء ، ولحق به أخوه بعد ستة أسابيع . وحصلت بيكي من تركة السير كراولى

على راتب سنوي سخى . سمح لها باجتذاب عدد كبير من الشبان الفارغين الذين يطرون جالها ويتمسرون على ترملةا الباكر . ويحتم ثكري قصته التي تزيد على ربع مليون كلمة بقوله :

« باطل الأباطيل . الكل باطل وقبض الريح ! ومن ذ الذي رزق منا السعادة في هذه الدنيا ؟ » .

وما من صفحة من صفحاتها التي تقارب الألف إلا وهي تستوعب القارئ وتقدم إليه شخوص القصة نابضين بالحياة في يسر وبساطة وصدق ، ولا يموت المؤلف لفترة واحدة من غير أن يدلي بتحليله الساخر اللاذع ، فتحس وراء سخريته قلب الإنسان الرحيم الذي يتأذى لما في نفوس البشر من فساد وضعف وتعلق بالأباطيل . وتحس في الوقت نفسه أن هذا المحزون الرحيم الحكيم لا يكاد يجد عن هذا الشر والضعيف محيصاً . وأنه هكذا خلق الناس ، وعلى هذا جبلوا . فلا مكان بينهم للفاضل البر ، وهم مشغولون بالغواية والزهو والبطر .

### شذرات مختارة

● إن العالم مرآة تعيد إلى كل إنسان صورة وجهه . فان أنت عبست لها نظرت إليك شزراً . وإن ضحكك لها ومعها انقلبت رقيقاً عطوفاً خفيف الروح . وعلى الشباب أن يختاروا بين هاتين الخطتين . فلئن أهملت الدنيا أمر الآنسة شارب ، فهي لم يعرف عنها أنها أولت أى إنسان عارفة . وليس من المأمول أن تكون الشابات الأربع والعشرون جميعاً في مثل عذوبة روح بطلة هذا العمل الآنسة سدلى ( التي تخيرناها بالذات لأنها أطيب الجميع قلباً ، وإلا فإذا كان يحول بيننا وبين تخير الآنسة شوارتر أو الآنسة كرامب أو الآنسة هوبكنز بطلة بدلا منها ؟ ) ليس من المأمول أن تكون كل واحدة منهن دمثة رقيقة الجانب كالأنسة اميليا سدلى التي

انتهزت كل فرصة للتغلب على صلابة قلب ريبيكا ووعورة طبعها . وبآلاف من الكلمات الرقيقة والفتات استطاعت أن تقهر - مرة واحدة على الأقل - عداوتها لأفراد جنسها .

● ولم تكن ( ريبيكا شارب ) قد اختلطت في طفولتها بالنساء : فوالدها على خلاعته وإباحيته كان ذا موهبة ، حديثه أحب إليها ألف مرة من أحاديث بنات جنسها كما عرفهن الآن ( في معهد ) . فغرور المعلمة العجوز المتعجرفة ، ومراخ شقيقتها البلهاء ، والثروة السخيفة والتنقل بالفصائح لدى الفتيات الكبيرات ، والجمود المتزمت لدى المربيات . كل ذلك كان يضرها . ولم تحظ بقلب أم حان فتجد بهجة وتسلية في أحاديث صغار الأطفال بالمعهد ممن كان يوكل إليها عادة أمر رعايتهم . فما من أحد ساوره الأسف على رحيلها .

● إن ما تتمتع به الشابات من حولها من سعادة ونعماء كان يثير في ريبيكا غصصاً من الحسد لا توصف فتقول عن إحداهن : « ما أشد خيلاء هذه الفتاة وتعاطفها لأنها حفيذة إيرل ! » أو تقول عن أخرى : « ما أشد اهتمامهم وذلم لتلك الفتاة كريول بسبب المائة ألف التي تملكها ! إني لأبرع منها ألف مرة وأشد فتنة وسعراً ، مهما يكن من أمر ثرائها ! وإني لصنو لحفيذة الإيرل في حسن التربية مهما يكن من أمر نسبها العريق ! وما من أحد مع هذا يقيم لي وزناً في هذا المكان ! » .

● رجل ممتلىء الجسم إلى حد بعيد ، تلتف حول عنقه أربطة كثيرة هائلة تكاد ترتفع إلى مستوى أنفه ، ويرتدى صداراً أحمر مخططاً وسترة خضراء تفاحية ذات أزرار من الفولاذ يكاد يبلغ حجمها حجم ريال فضي - فهذه هي كسوة الصباح لذوى الأناقة المعرقين في تلك الأيام - وكان هذا الرجل يطالع إحدى الصحف بجوار النار عندما دخلت الفتاتان فوثب من

مقعده المريح واحتقن وجهه غاية الاحتقان وأخفى وجهه كله تقريباً بين أربطة عنقه ، فقالت اميليا ضاحكة وهي تهز البنانين اللذين مدهما إليها : « إن أنا إلا شقيقتك يا جوزيف . فقد جئت كما تعلم لأقيم بصفة نهائية هنا بعد أن غادرت المعهد . وهذه صديقتي الآنسة شارب التي سمعتني أذكرها كثيراً » . فقال الرأس المتوارى تحت أربطة العنق وهو يرتجف ارتجافاً شديداً جداً : « لا . لم أسمعك تذكرينها إطلاقاً . . أعنى نعم سمعتك ! يا له من جو فادح البرودة يا آنسة » . وانكب على النار يحركها بكل قوته ، مع أن التقوم يشير إلى أن اليوم هو منتصف يونيه !

وهمست ريبيكا لاميليا بصوت حرصت على أن يكون مسموعاً جداً : « ما أشد وسامته ! » فقالت اميليا : « أهذا رأيك ؟ سأخبره » . فقالت الآنسة شارب مجفلة خجلى كالريم : « عزيزتى ! ناشدتك الله لا تفعل ! » وكانت قد انحنت لذلك السيد في خفر وإجلال عذريين ، وقد غضت طرفها الحي إلى البساط ، حتى صار من أعجب العجب أن تكون قد وجدت الفرصة للتطلع إلى وجهه . . .

● ولئن كانت الآنسة ريبيكا شارب قد قررت فيما بينها وبين نفسها أن تغزو قلب ذلك الغندور الكبير المتأثق ، فلست أرى يا سيداتي من حقنا أن نوجه إليها الملام . فلئن كانت مهمة اقتناص الأزواج توكل عادة - وفي حدود الحياء اللائق - إلى الأمهات ، فلا يغبين عنا أن الآنسة شارب لم تكن لها أم عطوف ترتب لها تلك الأمور الدقيقة ، فإلم تعمل على الفوز لنفسها بزواج فلن تجد في الدنيا على رحبها من يقوم عنها بتلك المهمة . ثم ما الذي يحدو بالشابات للخروج من البيت اللهم إلا غرض الزواج الشريف ومطمحه النبيل ؟ وما الذي يرمى بهن إلى مدن المياه ؟ وما الذي يظل يرقصهن إلى الخامسة صباحاً طوال موسم كامل ميمت ؟ وما الذي

● قال جوزيف سدلى يحدث نفسه : « هل تهزأ بي هذه الفتاة أم تراها تظنني وسياً حقاً ؟ » وقد وصفنا جوزيف سدلى من قبل بأنه مغرور كالفتيات . ألا سأمنا الله ! فمن حق الفتيات أن يقلبن الوضع ويقلن عن إحدى بنات جنسهن : « إنها مغرورة كالرجال » فلا يعدون الصواب . فدوو اللحى مخلوقات لا تقل عن النساء تلهفاً على المديح والإطراء ، وشغفاً بالزينة ، ولا يقولون عنهن زهواً بمحاسنهم الجسدية واعتداداً بقدرتهم على الفتنة والإغراء ، شأنه في ذلك شأن أى غانية من الغوانى !

● ( اختار جوزيف سدلى طبقاً من الكارى الهندى باعتباره طعامه المفضل كى تذوقه ريبكا . وما أن ابتلعت منه لقمة حتى شرقت ودمعت عينها لما فيه من توابل حريفة . وأقبل عليها جوزيف يرفه عنها وهى ترداد تألماً على سبيل الدلال لتستزيد من رفته ) .

وصاح جوزيف وقد استوقفته سخافة ما حدث وفكاهته فانفجر يضحك مقهقهاً ثم سكنت فجأة كعادته : « رباه ! لقد عرفوا كيف يجعلونك تبكين ! » فقالت له ريبكا وهى تعود معه إلى حجرة المائدة لاستئناف الطعام : « سأحذر الآن من أن أتركك تختار لى طعام مرة أخرى . ولم أكن أحسب الرجال شغوفين بايلام الفتيات الضعيفات المسكينات » فقال لها : « لعمري يا آنسة ريبكا ما كنت لأؤذيك مهما كانت الحال » فقالت : « أعرف هذا » ثم ضغطت على يده ضغطة هيئة بيدها الصغيرة ، ثم سحبت يدها كالمذعورة ، ورشقت وجهه بنظرة سريعة ثم غضت بصرها إلى نقوش البساط . ولست مستعداً أن أشهد بأن قلب جوزيف لم ينتفض لتلك الحركة الرقيقة الحانية الحجول غير الإرادية التى صدرت عن الفتاة الساذجة .

لقد كانت تلك منها خطورة لعل بعض السيدات المترمات الراقيات يشجبنها ويرينها بعيدة عن سمات الحياء . ولكن العريضة المسكينة ريبكا لم يكن لها مناص

يحملهن على الكد والنصب في إتقان المعزوفات الموسيقية على البيانو كى يحفظن عن ظهر قلب أربع أغان على يد معلم موسيقى معروف يتقاضى جنياً عن كل درس ، وأن يعزفن على الهارب إن كانت هن أذرع جميلة ومرافق أنيقة يبرز جهاها العزف على تلك الآلة الوترية ، وأن يرتدين قبعات لينكولن الخضراء ذات الريش ، ما لم يكن مرادهن من ذلك كله السعى إلى اصطيد شاب مرموق بأقواسهن وسهامهن المصمية ؟ وما الذى يحدو بالوالدين المحترمين أن يرفعوا بسطهم ويقلبوا بيوتهم رأساً على عقب وينفقوا خمس إيرادهم السنوى فى حفلات عشاء راقصة وتقديم الشمبانيا الثلجة ؟ أهو الحب المحصن لبني جنسهم والسرور الزيه بمرأى الشبان وهم يسعدون بالرقص ؟ حاشا ! إن مرادهم كله أن يزوجوا بناتهم !

وكما رتبت مسز سدلى الأمينة فى أعماق فؤادها الرقيق عشرات من المشروعات الصغيرة لمستقبل ابنتها اميليا ، كذلك عزمت محبوبتنا اليتيمة ريبكا على أن تبذل قصارى جهدها للفوز بزواج هو ألزم لها من لزوم الزوج لصديقها اميليا . وإن لها نخيلة متوقدة ، وقد اطلعت فوق هذا على ألف ليلة وليلة وجغرافية جثرى . وقد حرصت وهى ترتدى ثيابها للعشاء أن تسأل اميليا عن أخيها فعرفت منها نبأ ثروته الطائلة وراحت تشيد لنفسها أفخم قصر يشاد فى الهواء . . ورأت نفسها سيدة ذلك القصر ، وفى مكان ما من المؤخرة الخلفية زوج غير واضح الملامح ، وقد تزينت شخصياً بعدد لا يحصى من الشيلان والعمائم وقلائد الماس وامتطت فيلا يمشى بها على لإيقاع الموسيقى وهى فى طريقها لأداء الزيارة الرسمية الاحتفالية لكبير المغول ! وإنها لمزية الشباب وامتيازه أن يشيد مثل تلك القصور ، وكم من شابة بعيدة مرمى الخيال قبل ريبكا شارب انساقت فى تيار تلك الأجلام العذاب !



من أداء كل هذه المهام بنفسها . فحينما يبلغ من فقر شخص أن يعجز عن استخدام من يكنس له مسكنه ، فعليه مهما كانت أناقته أن يكنسه بنفسه . وكذلك الفتاة التي لا أم لها ترتب شئونها مع الشاب الذي تريده عليها أن تقوم بجميع تلك الخطوات بنفسها .

عندما ماتت الزوجة الأولى للسير بت كراولى وقع اختياره على الآنسة روز داوسون ابنة مستر جون توماس داوسون تاجر الحديد في مديورى . وما كان أسعد روز من امرأة لأنها غدت تدعى ليدى كراولى ! ولنعدد عناصر سعادتها : فهى فى المقام الأول قد تخلت عن « بيتر بت » الشاب الذى كان يلازمها . فلما خاب أمله فى حبها وجه همه إلى التهريب والصيد فى المناطق المحرمة وألف عمل آخر من أعمال سوء . ثم أردفت ذلك - كما هو الواجب - بقطع ما كان بينها وبين سائر رفاق صباها وصواحبها من الأسباب ، إذ ليس من المعقول طبعاً أن تستقبلهن الليدى صاحبة القصر . وفى المقام الثالث لم تجد من أهل طبقها الجديدة أحداً يرضى بالترحيب بها والزاور معها . وأين عساها تجد ضالتها ! إن السير هدلستون فدلستون له ثلاث بنات كل منهن كانت ترجو أن تغدو ليدى كراولى الثانية . والسير جايلز وابشوت ساءه إساءة بالغة ألا يقع الاختيار على إحدى بنات أسرته الكثيرات . وسائر بارونات الإقليم استنكروا أن يعقد زميلهم هذا الزواج غير المتكافئ . ونغض النظر عن أفراد طبقة العامة . فستركهم يزجرون غفلاً بغير أسماء !

ولم يكن السير بت يأبه - على حد قوله - شروى فقير لأحد من هؤلاء جميعاً ، فلديه حسناؤه روز ، وماذا ينشد الرجل أكثر من إمتاع نفسه ؟ وهكذا ألف أن يشمل كل ليلة ، وأن يضرب روز الحسنة أحياناً ، ويتركها فى هامشٍ عندما يذهب إلى لندن لحضور دورة انعقاد البرلمان وليس معها من يونسها فى هذه الدنيا الرحبية . وحتى مسز « بيوت كراولى » ، زوجة شقيقة

القس كانت تأبى أن تزورها ، لأنها على حد قولها ما كانت لتعترف بالتقدم عليها فى المقام لابنة رجل من أصحاب الحرف .

ولما كانت مواهبها الوحيدة التى مهت بها الطبيعة الليدى كراولى وجنتين حمراوين وبشرة بيضاء ، وليس لها شىء من قوة الطبع أو المواهب العقلية أو الآراء أو الاهتمامات أو الهوايات أو قوة الروح وعنفوان الطبع الذى قد يتيسر فى كثير من الأحيان لذوات البلاهة من النساء ، فلا عجب ألا تكون سطوتها على عواطف السير بت بالغة الشدة . فورد وجنتها ذوى وانحسر عنهما ، ونضارتها المحببة زايلت قوامها وبختها بعد مولد طفلتيها ، وأمست فى بيت زوجها آلة لا جدوى لها أكثر مما لبيانو الليدى الكبير .

ولما كانت امرأة بيضاء اللون فهى تؤثر أن ترتدى ثياباً ذات لون زاه كعظم الشقراوات ، وتؤثر على الخصوص اللون السماوى . . وفيها عدا حديقة أزهارها الصغيرة التى تشغف بها لم تكن تخص شيئاً يبغض أو حب . وحين يحاشنها زوجها تنقبض نفسها . وحين يضربها تبكى . ولم يكن لها من حدة الطبع أو قوته ما يدفعها إلى احتساء الشراب ، وحسبها أن تن وتتحسر على سوء طالعتها وهى تسير فى أرجاء القصر متعلقة خفياً ، وقد التفت حول خصلات شعرها الأوراق الملتوية التى تعقصها به .

وهاً لك يا سوق الأباطيل ! لولاك لكانت روز صبية تفيض مرحاً وبهجة وقد صارت زوجة لبيتر بت فى مزرعة صغيرة تعيش فيها أسرة بهيجة تموج حياتها بنصيب وافر من المسرات والاهتمامات والآمال والكفاح ! بيد أن لقب الشرف والعربة المظهمة ذات الخيول الأربعة ملاعب أشد سحراً ونفاسة فى سوق الأباطيل من أفويق السعادة مجتمعة ! وهل تراك تحسب هنرى الثامن أو ذا اللحية الزرقاء لو كان حياً اليوم ونشد لنفسه زوجة عاشرة ( بعد أن أودى بحياة الزوجات

التسع ) كان حرياً ألا يجد ضالته في أى فتاة تختارها من بين أجمل الحسان التي يحفل بهن هذا الموسم الأجماعى ؟  
• . . . ها هم الحلفاء وقد تدفقوا على فرنسا .  
ولكن جرس الطعام ظل يرن في موعده الموقوت في بيت آل سدلى بغير اختلاف . ولست أحسب اميليا المسكينة كانت تكترث أدنى اكتراث بأخبار المواقع وأنباء المؤتمرات قبل أن تسمع نبأ تنازل الامبراطور ( نابليون الأول ) عن العرش ، فاذا بها تصفق بيديها ، وترفع إلى السماء أكف الضراعة وصلوات الشكر - فما كان أشد عرفانها لفضل السماء في هذه اللحظة ! - ثم ألقت بنفسها بين ذراعى جورج أوزبورن بصورة أدهشت كل من رأى تلك المظاهرة العاطفية . فجلية

الأمر أن السلم قد أعلن وأن أوروبا قد حظيت بالراحة والأمن بعد أن هزم الكورسيكى ، وأن فرقة الملازم أوزبورن سوف لا تدعى للخدمة العاملة في الميدان . فعلى هذا المنوال كان تفكير الأنسة اميليا . فصير أوروبا في نظرها يتلخص في الملازم جورج أوزبورن فأما وقد زالت المخاطر فهى تترنم بأهازيج الشكر ، لأنه عندها هو كل أوروبا . وهو امبراطورها . وهو عواهلها الأحلاف . إنه شمسها وقمرها . وإخالها تظن تلك الزينات والأنوار والمراقص التى أقيمت في قصر العمدة بلندن للملوك والعواهل المنتصرين ، إنما هى قد جرت خصيصاً على سبيل التكريم لبطلها الأوحده جورج أوزبورن !



# حاتم النيبلونجن لفاجنر

بمسلم  
الدكتور فؤاد زكريا

الأستاذ المساعد بكلية الآداب - جامعة عين شمس

## حياة ريشارد فاجنر

ولد ريشارد فاجنر في ليبتيغ في الثاني والعشرين من شهر مايو عام ١٨١٣ . وقد اكتتفت مولده بعض الشكوك : إذ اعتقد عدد من مورخى حياة فاجنر ، ومنهم « إرنست نيومان » ، وهو صاحب أعظم المؤلفات في هذا الموضوع ، أن هناك قرائن قوية على أن أباه الحقيقي لم يكن كارل فريدرش فاجنر ، الذى حمل ريشارد اسمه ، وإنما كان صديقاً للأسرة اسمه « لودفيج جاير » وهو ممثل ورسام موهوب . وقد توفى كارل فريدرش فاجنر في نوفمبر من نفس العام ، وفى العام التالى تزوج « جاير » من أرملة ، وأخذ على عاتقه مهمة تربية أولادها السبعة . وانتقلت الأسرة بأكملها إلى درسدن ، ولكن جاير بدوره توفى عام ١٨٢١ ، حين كان ريشارد في الثامنة من عمره .

ولم يدرس فاجنر الموسيقى دراسة منتظمة ، وإنما كانت الدراسة الوحيدة التى يمكن أن يقال عنها إنها تنسم بشئ من الانتظام ، هى تلك التى تلقاها على أستاذ في ليبتيغ يسمى « فينيلش » ، غير أن

هذه الدراسة لم تدم إلا ستة أشهر ، وفضلا عن ذلك فقد كان فاجنر في الثامنة عشرة من عمره عندما أتمها . فهو إذن لم يكن من أولئك « الأطفال المعجزين » الذين أتموا تعليمهم الموسيقى في سن مبكرة وظهر نبوغهم في العزف أو التأليف أو كليهما معاً وهم دون العاشرة ، مثل موتسارت ومندلسون . ولكنه مع ذلك قد علّم نفسه بنفسه . وكان لذلك أثر كبير في انطباع أسلوبه الموسيقى بالطابع الشخصى المستقل .

ولقد كان لأسرة فاجنر اتصال قوى بالعمل المسرحى ، وكان الفضل في ذلك يرجع إلى « جاير » ، الذى كان يصحب معه الصغير « ريشارد » ويُطّعه على عمله المسرحى ، حتى أصبح المسرح يكون عنلاً كاملاً قائماً بذاته في مخيلته . ثم بدأ فاجنر وهو في العشرين من عمره يحترف الموسيقى ، فاشتغل قائداً لفرق موسيقية صغيرة تعزف الأوبرا ، وكانت أولها فرقة في مدينة « فورنبرج » ، ومنها انتقل إلى كونجزبرج ، ثم إلى ريجا . ولم تكن هذه الأعمال بالنسبة إليه احترافاً فحسب ، وإنما كانت أيضاً تكملة عملية لتعليمه الموسيقى الذى كان يحتاج إلى سد ثغرات

تميزاً لأعماله عن أعمال الموسيقيين الآخرين ، ولا سيما أفراد المدرسة الإيطالية .

وفي الوقت الذي بدت فيه أحوال فاجنر المالية أسوأ ما تكون، وتراكت عليه الديون من كل جانب، أتته في عام ١٨٦٤ دعوة مفاجئة من الملك الشاب «لودفيج الثاني»، الذي كان قد اعتلى عرش بافاريا لتوه، لكي يعيش تحت حمايته في ميونيخ، وهناك عرض دراماته الكبرى «تريستان وإيزولده» سنة ١٨٦٨، و «أساطين الطرب» سنة ١٨٦٩، ثم «ذهب الرين» و «الفالكيريات»، وهما الحلقتان الأولى والثانية في السلسلة الرباعية «خاتم النيبلونج»، في عامي ١٨٦٩ و ١٨٧٠ على التوالي. غير أن تقرب فاجنر إلى الملك، الذي كان يصدق عليه الأموال بلا حساب، وكذلك علاقته الغريبة بكوزيما فون بيلوف، زوجة صديقه هانس فون بيلوف، قائد الأوركسترا المشهور، وابنة صديقه الآخر «ليست»، الموسيقي الكبير، خلقت له خصوصاً كثيرين، حتى اضطر إلى مغادرة بافاريا، رغم إرادة الملك، والإقامة في ترييشن، وهي قرية صغيرة قرب لوسرن في سويسرا، ولكن ذلك لم يمنع من عودته إلى بافاريا من آن لآخر. وفي عام ١٨٧٠ تزوج من كوزيما، بعد وفاة زوجته الأولى بأربع سنوات.

وقضى فاجنر السنوات الأخيرة من حياته عاكفاً بوجه خاص على إكمال حلقات «خاتم النيبلونج»، وعلى إنشاء مسرح خاص له في «بايرويت»، ينفذ فيه كل التجديدات التي أدخلها على الفن المسرحي والموسيقى. ورغم الصعوبات الهائلة، فقد تم تأليف الدراما الرباعية، وافتتح المسرح في أغسطس من عام ١٨٧٦ بأداء كامل لهذه الدراما في أربع ليالي متتاليات. وكانت آخر درامات فاجنر الموسيقية هي «بارسيفال»، التي عُرُفت في بايرويت سنة ١٨٨٢،

كثيرة فيه. والأمر الذي لا شك فيه أن أحواله الاقتصادية كانت تعسة في هذه الأعمال التي لم تكن تدرّ عليه إلا دخلاً ضئيلاً. وعلى أية حال فقد تزوج فاجنر، خلال هذه الظروف الشاقة، بإحدى ممثلات فرقة «كونجزبرج»، واسمها ميتا بلانر Minna Planner، عام ١٨٣٦، وكان ذلك زواجاً محفواً بالمصاعب، مثله مثل الظروف التي حدث فيها. وقد ألفت فاجنر في البداية اثنتين من الأوبرات في سن مبكرة نسبياً، هما «الجنيات Die Feen» و «ممنوع الحب Liebesverbot»، في عامي ١٨٣٣ و ١٨٣٦ على التوالي، كما ألفت أوبرا «رينزي Rienzi» عام ١٨٣٨، وفي عام ١٨٣٩ سافر إلى باريس، آملاً أن تُقبل هناك الأخيرة. وظل هناك عامين ونصفاً، يعانى مرارة الحرمان والفقر الشديد، ثم عاد إلى ألمانيا عام ١٨٤٢، عندما علم أن أوبرا «رينزي» قد قُبِلت في درسدن. وفي العام التالي عُيّن قائداً لأوركسترا الأوبرا في درسدن، وهناك عُرُفت أعماله التالية: «المولندي الطائر» و«يلها تانهويزر»، أما لوهنجرين فلم تُعزف إلا عام ١٨٥٠، عندما قدمها الموسيقي الكبير «ليست» في فيثمار.

في هذه الأثناء كان فاجنر قد اضطر إلى الفرار من بلاده نتيجة لاشتراكه في الثورات السياسية التي حدثت في عامي ١٨٤٨ و ١٩٤٩، واجتاحت معظم بلدان أوروبا. وعاش فاجنر في المنفى أكثر من عشر سنوات، قضى معظمها في سويسرا، واشتغل أثناءها بالتأليف الموسيقي، فبدأ في وضع ألحان «خاتم النيبلونج» و «تريستان وإيزولده» و «أساطين الطرب»، كما أخذ يكتب مؤلفات نظرية في الموسيقى، يبرر بها طريقته الخاصة في التأليف الموسيقي، وآراءه في علاقة الموسيقى بالكلمات في «الدراما الموسيقية»، وهو الاسم الذي استعاض به عن اسم «الأوبرا»،



وفي العام التالي توفي فاجنر في البندقية ، ودفن في  
بايرويت .

## تلخيص لدراما « خاتم النيبلونج »

Der Niebelungen-Ring

أسطورة « النيبلونج » من أقدم الأساطير المعروفة  
في بلدان أوروبا الشمالية . فجنس « النيبلونج » في الأصل  
جنس اسكندنافي من الأقزام ، يحكمهم الملك نيبلونج ،  
ملك نيبلهيم Nibelheim ( أي أرض الضباب ) ،  
وتقول الأسطورة إنهم يملكون كنزاً من الذهب  
يحرسه القزم « ألبريك Alberic » وتطورت  
الأسطورة بحيث سرق الكنز من أصحابه ، وغاص  
في نهر الرين ، ولم يعد يعرفه الا فتيات الراين ، أي  
عرائس هذا النهر المسحورات . وقد عرف الألمان  
منذ العصور الوسطى « أنشودة النيبلونج Nibelungenlied »  
وهي تحكي أسطورة عن طباع الناس والآلهة ، كما  
انتشرت الأسطورة ، مع مزيد من التفاصيل ، في  
أيسلندا . ومن هذه المصادر كلها استمد فاجنر الهيكل  
الأساسي للدراما الرباعية الكبرى « خاتم النيبلونج » .

### ١ - ذهب الرين Das Rheingold

تبدأ تلك الدراما في جو هادئ كل ما فيه يبعث  
على الراحة ويوحى بأن الانسجام سائد في كل شيء :  
إذ يُفتح الستار على عرائس الرين وهي تغني  
وتراقص مع حركة الماء وإيقاع الأمواج ، وتمجد  
العصر الذهبي الذي يسود العالم لأن ذهب الرين لا يزال  
في نخبته دون أن تمسه يد ، مادامت بنات الرين  
تأمل لونه الصافي في تمتع جالي خالص لا يداخله من  
الجشع أو الطمع شيء . وهنا يظهر البيريش Alberich  
وهو مخلوق يتسم بالقوة والعنف والوحشية ، وفي  
أخلاقه أنانية وضيق أفق ، ولا هم له إلا تحقيق  
مصالحه الخاصة فحسب . ويحاول هذا المخلوق أن

يتقرب إلى عرائس الرين ، ولكنها تسخر منه  
وتنصرف إلى تمجيد كنزها في بساطة وسداجة .  
ويكفر ألبريش بالحب بعد هذه السخرية ، ولا تعود  
في ذهنه إلا فكرة واحدة : هي التسلط على الذهب .  
وهكذا امتلك ألبريش ذهب الرين واختفى في  
الأعماق تاركاً للعرائس تذب عصر الذهب .

ولم تعد في العالم قوة تقف في وجه ألبريش :  
إذ أصبح في وسعه أن يسخر لخدمته حشوداً ضخمة  
من المردّة ، وأن يقيد جميعاً بأغلال لا تُحطّم ،  
هي أغلال الجوع . التي هي في الوقت ذاته أغلال  
خفية تعجز هذه المردّة عن مشاهدتها . وتظل تلك  
الجموع تعمل وتكدح ، فتتكسب لديه الثروة ،  
وتزداد الأغلال إحكاماً ، ويزدادون هم فقراً على  
فقر ، ومرضاً على مرض .

على أن في العالم قوة تعمل على مقاومة هذا  
الاستبداد ، يرى فاجنر أنها هي قوة الألوهية . وهكذا  
يظهر « فوتان Wotan » كبير الآلهة ، ويهبط إلى  
قاع الرين مع « لوكي Loki » ، إله الكذب والخداع .  
ويفخر ألبريش أمهما بقوته الهائلة ، فيصف لها  
العالم بعد أن تكتمل سيطرته عليه : إنه عالم تسوده  
العبودية ، ويعم فيه الشر والمرض ، ويصبح الظلم  
أساساً للمجتمع ، ولا يكون هناك من سيد إلا ألبريش  
نفسه . ولكن فوتان ينجح في اغتصاب الذهب والخاتم  
منه ، ويعود ألبريش معدماً كما كان . وكما كان  
لدى ألبريش مردّته ، فقد كان لفوتان عمالقة  
الذين قدّم إليهم الذهب والخاتم لقاء ما أدوه له  
من الخدمات . ويتنازع العمالقة على الذهب حتى  
يستقر في يد أحدهم ، وهو « فافنر Fafner »  
الذي لا يدري ماذا يصنع به ، ويظل ساهراً على  
حراسته ليل نهار ، دون أن يعرف كيف يستفيد  
منه . ومثل « فافنر » في العالم كثيرون يضحون بكل  
راحة لهم ، ويصارعون الآخرين ويحطمونهم ، حتى

يقتنوا ثروات يعجزون فيما بعد عن الانتفاع منها .  
ويصبحون هم أول عبيدها .

على أن فوثان لم يطمئن على نفسه كل الاطمئنان  
من ألبيريش : فمن المحتمل أن يحاول هذا استرداد الكنز  
واسترجاع سيطرته في أى وقت . ومن جهة أخرى  
فقد أخذ فوثان يتأمل نفسه ، فرأى أنه خاضع للقوانين  
في كل شيء ، وأنه يفتقر إلى إرادة منفذة تُقدم  
دون أن تهاب شيئاً . وهكذا أخذ يفكر جدياً في أن  
يخلق بطلا يتخلص من أفكار الإله العميقة ، ولا يتردد في  
تنفيذ أى شيء يعزمه ، ولا يعرف قانوناً سوى الإرادة  
والحياة ، ويسير نحو الحقيقة مباشرة ، دون أن ينخدع  
بالأكاذيب أو يتقيد بالقوانين . وفي هذا البطل ينحصر  
أمل فوثان في توطيد سلطانه ، وتخليص العالم من شرور  
ألبيريش وأمثاله .

## ٢ — الفالكيرات Die Walküre

هكذا استقر عزم فوثان على أن يأتي ببطل يراعه  
ويعينه ، غير عالم بأن هذا البطل لو ظهر لكان في  
ظهوره القضاء عليه هو ذاته . وهكذا لجأ فوثان إلى  
ثمرات حبه . وهن « الفالكيرات »<sup>(١)</sup> ، لينجين له  
البطل الذى يريده . وبذلك خلق فوثان بطلا هو شقيق  
إحدى الفالكيرات ، واسمها « برنهيلده » Brünhilde ،  
وهى التى تمثل روح الحقيقة في الإله . وعندما تساعد  
برنهيلده هذا البطل ، يعود فوثان فيتخلى عنه إذ يخشى  
على نفسه من إرادته ، وهكذا يموت البطل ، وتفر  
برنهيلده هاربة من فوثان . غير أن فوثان لا يستطيع  
أن يقتل تلك الروح المنشقة عنه ، لأنها على أية حال  
روحه . ولكنه يفكر في أن يفصل هذه الروح عن

(١) الفالكيرات في الأساطير النوردية والجرمانية القديمة ، هن  
الجنيات اللاق يخترن القتل ، ويحمن حول ميادين القتال ليحملن جثث  
القتل إلى العالم العلوى المسمى Valhalla . وكبيرتهن في هذه  
الأساطير هي « برنهيلده » .

الألوهية نهائياً ، ويعبثا في بطل إنسانى . وإلى أن يظهر  
البطل الإنسانى الجديد ، يعمل فوثان على إخفاء برنهيلده  
عن العيان ، أى أن الإله ينتظر حتى يحىء البطل الذى  
لا يعرف كذباً ولا خداعاً ، وفي خلال ذلك يحىء  
الحقيقة وراء ستار من النار الكاذبة ، التى أضرمتها  
« لوكى » حول برنهيلده . وقد يكون المعنى الرمضى  
الذى يرمى إليه فاجتر من هذا ، هو التلميح إلى أن  
النار هي الجحيم الذى يخفى الحقيقة وراءه ، بحيث  
لا يصل إلى كشف هذه الحقيقة من وراء نار الخديعة  
إلا بطل جسور .

## ٣ — زيجفريت Siegfried

كان زيجفريت هو البطل المنتظر ، وهو ابن  
إحدى الفالكيرات . نشأ نشأة تلقائية خالصة ، لا يعرف  
إلا الجرأة والإقدام ، ولا يفهم للثبات على حال واحدة  
أى معنى ، وإنما يخضع لأهوائه وإرادته المندفعة ، فهو  
« ابن اللحظة » في كل شيء . وهو الشاب المغامر الذى  
يتحدى القدر ، وتنحل كل العقبات أمام قوته الفتية .  
وهو لا يخضع إلا للطبيعة التى اطلع على أسرارها وأتقن  
لغتها ، ولا يعابى بماض أو مستقبل ، وإنما يعمل للحاضر  
فقط . ففى أفعاله حكمة لا تقدر أو تحسب مقدماً ،  
وإنما تعمل فحسب ، ولكنها على ذلك حكمة تسمو على  
عقل فوثان الذى يتصرف في كل شيء بخذر وحيطه ،  
والذى يغلفه إطار سميك من العلم والقانون الصارم .  
وهكذا كان زيجفريت شخصية لا تعرف قانوناً ،  
فوضوية في كل شيء . فهو المثل الأعلى لتعاليم الثائر  
الفوضوى الأكبر « باكونين Bakunin » ، كما أن  
بينه وبين الإنسان الأرقى عند نيتشه شهاً كبيراً .

كان أول عمل لزيجفريت هو قتل « فافر » ،  
حارس الكنز والخاتم ، ثم الاستيلاء على الخاتم .  
أما الذهب فلم يعجبه ، ولذلك تركه . وبقي عليه أن  
يعرف شيئين سمع عنهما أخيراً ، ولكنه لم يجربهما

من قبل : وهما الخوف والحب . أما الخوف فلم يكن يعرف إلى قلبه سبيلاً ، إذ لم يحس به في أية لحظة من حياته، حتى في قتاله الأخير مع « فافنر » . وأما الحب ، فإنه يطلبه من الطيور . ويسألها أن تبحث له عن رفيقة ما دام يرى لكل ما في الطبيعة شريكاً ، فينبئه طائر بأن على قمة الجبل فتاة جميلة يحيط بها جدار من النار لا يحترقه إلا بطل ، فيسرع زيجفريت إليها .

ويصل زيجفريت إلى الجبل ؛ وهناك يجد فوثان متتكرًا في ثياب سائح ، فيسأله عن الطريق إلى قمة الجبل ، ويطلب فوثان الحديث معه وهو فرح بروية ثمرته الجديدة . ولكن زيجفريت لا يريد أن يطيل الحديث مع كهل مثل فوثان ، ويسخر منه ويستهن بقوته ، حتى بعد أن يخلع فوثان ثوب التنكر ويظهر على حقيقته ، ويهدد زيجفريت برمح الذي كسره به سيف أبيه البطل الأول . ولكن سيف زيجفريت يحطم رمح فوثان ، فلا يجد هذا ما يستطيع أن يمنعه به ، فيقول له : « اصعد ، فليس في وسعي أن أقف في سبيلك ! » ثم يختفي فوثان عن عين زيجفريت إلى الأبد ، ويخلى فوثان مكانه للإنسان البطل .

ويصعد زيجفريت إلى قمة الجبل ، ويحترق ستار اللهب دون خوف ، ودون أن تحمر شعرة واحدة من رأسه . وهكذا يتضح أن ذلك اللهب المحرق الذي طالما حُجبت الحقيقة نتيجةً للخوف منه ، لم يكن إلا وهماً وخيالاً كاذباً ، لا يؤذى أحداً . ويصل زيجفريت إلى برنهيلده لينعم معاً بالحب ، ويقدم إليها خاتمته رمزاً لوفائه الأبدي .

#### ٤ — أفول الآلهة Götterdämmerung

في هذه الحلقة الأخيرة من السلسلة الرباعية يسير فاجنر في طريق مخالف تماماً لذلك الذي سار فيه من قبل : إذ يحل التشاؤم لديه محل التفاؤل ، وبعد أن كان طريق الحلقات السابقة يؤدي إلى ظهور الإنسان ومجئ

عهد الأبطال ، نراه في النهاية يقضى على البطل وعلى الآلهة معاً ، وعلى الحقيقة الممثلة في برنهيلده أيضاً . ويحتل التوازن في الشخصيات إلى حد بعيد : إذ يصبح زيجفريت مخادعاً في بعض الأحيان ، فيحب امرأة أخرى غير برنهيلده ، ويخدع هذه الأخيرة ليستولى منها على الخاتم ، وتصبح برنهيلده امرأة غيوراً تسعى إلى الانتقام من زيجفريت ، ويختفي المعنى الرمزي الذي كانت دائماً تشير إليه ، وفي النهاية يتآمر أعداء زيجفريت على قتله ، ويضعون في ظهره ، وهو نقطة الضعف فيه ، فيموت وهو يدرك الحقيقة ، ويعود إلى حب برنهيلده قبل موته مباشرة . وتصل برنهيلده لتعرف الحقيقة بدورها ، وتنتحب على البطل ، ثم تدخل في اللهب ، بينما تظهر أمواج الرين ومن خلالها عرائسه الأولى لتأخذ الخاتم من إصبع زيجفريت وتغوص العرائس في الماء ، بينما تبدى في السماء عن بُعد صورة الآلهة وقد احترقت في نيران لوكي ، إله الكذب ، ويسدل الستار على وجه فوثان وهو يتسم في استسلام وسط أسنة اللهب التي تلهم مقر الآلهة ، ويقتضى في نهاية الدراما على الآلهة والأبطال معاً .

#### الأفكار الاجتماعية والفنية في الدراما :

كان هناك ما يقرب من ربع قرن من الزمان بين وقت تأليف الأجزاء الأولى من دراما « خاتم النيلونجن » وبين الانتهاء من الدراما كلها . ولم يكن فاجنر خاملاً في هذه الأثناء ، وإنما كان لإنتاجه مستمرا ، وذهنه لا يكف عن العمل . غير أن العالم المحيط به هو الذي تغير إلى حد بعيد ، وبالتالي تغيرت نظرتة هو إلى الأمور تغيراً أساسياً . فحين بدأ فاجنر تأليفها ، كان ناثراً منفياً ، فقيراً يتكسب من كتابة بعض المقالات الفنية في الصحف ، ومن أعمال أخرى لم تكن في كل الأحوال تتلاءم مع فنان كبير مثله . أما حين بدأ

في تأليف الأجزاء الأخيرة منها ، فكان قد أصبح فناناً مشهوراً ، بنعم من خيرات ملك نصف مجنون ، وضع تحت تصرفه خزائن بلاده ، وكانت ثورة سنة ١٨٤٨ قد انتكست منذ وقت طويل ، ولوعلى نحو مؤقت ، وعاشت شعوب أوروبا فترة تتأهب فيها للوثبة التالية على حكامها الرجعيين . كل هذا التغيير يفسر لنا التفاوت الكبير بين الروح التي بدأ بها فاجنر عمله الكبير هذا ، وتلك التي ختمه بها .

وينبغي أن ننبه القارئ إلى أن فلسفة فاجنر الاجتماعية في هذا العمل - كما في غيره - لم تكن تسير على وتيرة واحدة لسبب بسيط هو أنه لم يكن مفكراً نظرياً من الطراز الأول . وهكذا كان العمل ذاته يقبل شتى التفسيرات ، من أشدها رجعية إلى أكثرها تقدمية ، وكل ما علينا هنا هو أن نأخذ بالتفسير الأرجح ، والأكثر ملاءمة لظروف فاجنر وعصره . ونستطيع أن نقول بوجه عام ان الجزء الأول من الدراما الرباعية كان يعبر في الأساس عن فلسفة اجتماعية ثورية مستمدة من أحداث ثورة سنة ١٨٤٨ . فتلك الدراما ، رغم ما احتوت عليه من آلهة وعمالقة ومرردة وعرائس بخر وخاتم مسحور وكنز محبباً ، تنتمي إلى صميم القرن التاسع عشر ، وليست أسطورة غابرة على الإطلاق .

والواقع أنه إذا كان الدور الذي لعبه فاجنر ثورة ١٨٤٨ لم يظهر بوضوح خلال ترجمته الذاتية لحياته ، نتيجة لما حذفته زوجته كوزيما وعدلته في تلك الترجمة ، ولصلته الأخيرة بملك بافاريا وولائه له ، فان الدراما الرباعية وحدها كفيلاً بأن تثبت أن دوره في تلك الثورة كان إيجابياً . ففي ذلك الحين اقترن اسم فاجنر بأسماء كبار ثوار أوروبا ، مثل باكونين وروكل Röckel ، وقيل عنه انه كان يجلب معه الثورة أينما حل ، وقد سبقته شهرته هذه إلى باريس ، حين

عُرِضت فيها « تانهويزر » عام ١٨٦٠ : إذ أن الاخفاق التام الذي لازم هذا العرض كان راجعاً إلى إعجاز كبار الأرسقراطيين الألمان للنظارة من أعضاء نادى « الجوكي » ، وهو من نوادى الأثرياء بباريس . ومما يدل على أن حماسة فاجنر للثورة في تلك الفترة كانت صادقة ، أنه ضحى من أجلها بوظيفة ثابتة في بلاط ملك ساكس ، وتحمل عناء الهرب من وطنه الى سويسرا حيث عاش في المنفى مدة اثني عشر عاماً . ومن هنا كان في وسع المرء أن يؤكد أن فاجنر لم يكن في - في الأجزاء الأولى من هذا العمل على الأقل - فناناً منقطع الصلة بواقعه ، بل كان مندجاً في حياة عصره الى أبعد حدود الاندماج .

وتبدت تلك النزعة الثورية في جميع وقائع أجزاء الدراما الأولى ، بل ظهرت واضحة في اسمها ذاته : إذ يعبر ذلك الاسم عن الثورة على الذهب الذي يقيد العالم ويلتف حوله كما يلتف الخاتم حول الإصبع . وفي خلال الدراما تملأ فاجنر الإطار الخارجي المستمد من الأساطير الجرمانية القديمة ، بمحتوى ثوري عنيف ، يروى فيه قصة تلك الخطيئة الثانية الكبرى التي يعاني منها البشر حتى اليوم ، وهي سرقة الذهب .

ولا يكتمل فهم المعنى الرمزي لهذه الدراما إلا إذا فسرنا ما يعنيه فاجنر بشخصياتها المختلفة . فهو حين يتحدث عن العالقة والآلهة والأبطال ، لا يعنى على الإطلاق أنواعاً من الكائنات تختلف عن الانسان ، بل يرمز بها إلى أنواع مختلفة من الناس . فالعالقة هم العمال الصابرون الذين يكدحون من أجل القليل من المال . والآلهة هم الأذكى الذين يسيطرون على الكنيسة والدولة ، ويفرضون قوانينهم على الجميع . أما الأبطال فيرمزون إلى الانسان المتحرر من القواعد العاشمة ، والذي لا يقدر إلا ما يضعه لنفسه من القواعد . وهكذا نجد « ألبيريش » يمثل الشر الكامن ، الذي يتخلى عن كل شعور بالحب من أجل الاستحواذ على



المال والسيطرة على العالم بواسطته . ونجد زيجفريت يمثل البطل التلقائي المتحرر ، الذى يسير بوحى من حكمته الفطرية ، ولا يعرف القانون إليه سبيلاً : فهو أشبه بما دعا إليه « باكونين » من التحرر من كل القيود والنظم السياسية والدينية والتشريعية والعلمية ، وهو فى كلمة واحدة فوضوى ساذج . أما قوتان فروح قلقه تتردد بين الأرض والسماء ، يحاول السمو إلى مرتبة القداسة وإن لم ينس أطاعه المادية : فهو خير تعبير عن مأساة الانسان الحديث ، بل هو خلاصة الانسان الحاضر .

على أن هزيمة ثورة ١٨٤٨ قد خلقت فى فاجنر أثراً تشاؤمياً واضحاً : فبعد أن كان يرسم صورة لعالم جديد قريب من متناول أيدينا ، أصبح هذا العالم فى الجزء الأخير من الدراما بعيد المنال عنا ، بل أصبح « فناؤنا » نحن شرطاً لظهوره ، واحترق كل شيء فى نهاية الأمر : الآلهة والأبطال والعاقلة معاً . وكان مقتل زيجفريت ، وهو جريمة لا معنى لها ، يرمز إلى الفوضى التى دبت فى العالم ، وهُزمت فيها المثل العليا . بل إن البيريش ذاته — الذى يمكن ، فى عالمنا الحديث ، أن يعد رمزاً لواحد من ملوك الاقتصاد أى من كبار أن الرأسماليين — بعد يتخلى عن الحب ، ويكتسب القوة الكامنة فى الخاتم ، لا ينال من ذلك كله شيء ، بل يلحقه الدمار ، مثلما يلحق الجميع . وهكذا يبدو الأمر فى النهاية كأن فاجنر لا يرى فى العالم إلا صراعاً لا معنى له من أجل القوة والطموح ، ينتهى دائماً بالموت . تلك هى فلسفة فاجنر التشاؤمية الأخيرة ، وهى فلسفة اختفى فيها الأمل الثورى الذى لازمه فى شبابه ، واكتست صورة قاتمة بفضل كتابات شوپنهاور التى كان لها فى فاجنر أكبر الأثر فى تلك الفترة ، وكانت تعبيراً واضحاً عن خمود الشعور بضرورة العدالة الاجتماعية لدى ذلك الفنان الذى أصبح هو ذاته ، فى نظر شعب بافاريا على الأقل ،

مطهرأ من مظاهر الظلم الاجتماعى الذى يمارسه أصفياء الملوك ورجال حاشيتهم .

ولكن ينبغى هنا أن نحدد القارئ من الوقوع فى خطأ الاعتقاد بأن فاجنر قد خلف تراثاً قيماً للانسانية بفضل ما احوت عليه دراما « النيبلونج » من أفكار أو أشعار . وذلك لأن قيمة تراث فاجنر الكبرى إنما هى فى موسيقاه ، لا فى تفكيره أو شعره . وإذا كنا قد أشرنا من قبل إلى افتقار تفكيره إلى الاتساق ، وإلى العمق أيضاً ، فلنشر هنا إلى ضعف العنصر الشعرى فيه . صحيح أن فاجنر من الموسيقيين القلائل الذين ألقوا الأشعار لأنفسهم ، وأنه يستحق بمعنى معين أن يسمى شاعراً ، غير أنه قطعاً شاعر من نوع متخلف إلى حد بعيد ، وكان من المحال أن يحرز أى قدر من الشهرة لو كان قد اقتصر على كتابة الشعر . وحتى لو نظرنا إلى بناء الدراما للرباعية ذاتها من الوجهة الشعرية ، لوجدناه يفتقر بدوره إلى الاتساق . صحيح أنه أراد من هذه الدراما أن تكون متكاملة ملتحمة الأجزاء ، ولم يكن يتصور أبداً أن يحىء اليوم الذى تُقطع فيه إلى أربعة أجزاء منفصلة ، تُعزف كل منها دون الأخريات ، أو يُقطع فيها الجزء الواحد وتُفصل منه أقسام ، وتُختصر أو تركّز . كل هذا يُعد كفراً من وجهة نظر فاجنر ذاته ، ولكنه يحدث اليوم بالفعل ؛ وحدثه يدل على أن الذوق الفنى الحالى لم يعد يشاركه رأيه فى القيمة الشعرية لأعماله ، ولم يعد يعادى إلا بقيمته الموسيقية ، لا باتساق الأفكار الشعرية وتسلسلها . والواقع أن المرء لو تتبع بدقة أشعار فاجنر مع موسيقاه — وتتبع أشعاره ليس بالأمر الهين ، وليس بالعمل الطريف أيضاً ! — لما وجد الشعر والموسيقى يسيران معاً فى كل الأحوال وكأنهما مصبوبان فى قالب واحد ، ولوجد فى أحيان غير قليلة تفاوتاً واضحاً بين الموسيقى وبين الكلمات المعبرة عنها . ولنضيف إلى ذلك أن فى الدراما عناصر

ويجعل من « العقل » أداة تشترك في تذوق العمل الفني إلى جانب العاطفة أو الشعور . فضلاً عن ذلك ، فإن هذا العمل الفني ينتقل إلى المجال « الباطن » في النفس البشرية ، إذ أنه في الوقت الذي قد لا تكون للكلمات أو المناظر الخارجية فيه أية دلالة باطنة ، تستطيع الموسيقى التي تعزف لحناً مميزاً معيناً ، وليكن لحن « الحب » مثلاً ، أن تبعث في نفوسنا هذا المعنى الباطن ، دون أن يتغير في الظروف الخارجية أى شيء . في هذا كله كانت الدراما عند فاجنر تمثل تجديداً هائلاً بالنسبة إلى النمط الإيطالي للأوبرا ، الذي كان الغناء فيه يرتبط بالموسيقى على نحو مخالف تماماً : إذ أن الأوبرا بمعناها الإيطالي مجموعة من العناصر المفككة التي تفتقر إلى الوحدة والاتساق ، والتي يمكن أن يفهم كل منها معزول عن الآخرين ؛ فالأوبرا الواحدة ، في واقع الأمر ، مجموعة من الأعمال الفنية التي ترتبط فيما بينها ارتباطاً يتفاوت سطحية ، ولا يمكن أن تعد تركيباً واحداً متكاملًا مثل درامات فاجنر . وهي أيضاً « خارجية » إلى حد بعيد ، أى أن حوادثها تدور في عالم الأشياء المحيطة بنا أكثر مما تدور في عالم النفس الباطنة . وهكذا فإن التجديد الذي أدخله فاجنر كان حاسماً في هذا المجال .

وقد أحصى بعض الباحثين ، في دراما « خاتم النيبلونجن » ، حوالي سبعين لحناً مميزاً ، تُتخذ قوالب أو لبنات لبناء النسيج الدرامي الكامل . غير أن الألحان الهامة فيها تصل إلى حوالي ثلاثين فقط ، أما الأخرى فلا تتكرر بالقدر الذي يبرر النظر إليها على أنها « مميزة » . وهكذا يشعرنا فاجنر منذ البداية بأننا لزاء تركيب منهجي منظم ، تكون فيه للألحان الموسيقية الرئيسية أهمية مزدوجة : فهي من جهة تمثل خيوطاً وظيفتها نسج موضوع الدراما ، وهي من جهة أخرى عناصر موسيقية لها أهميتها الكامنة في ذاتها . واللحن المميز الواحد هو جزء موسيقى صغير يشير إلى شخص أو

أخرى تعنى في بعض الأحيان عن الشعر : فالإخراج المسرحي ، وتصميم المناظر - وهو أمر كان فاجنر عبقرياً فيه دون شك - كثيراً ما كان يُعنى عن الشعر ، لأن حركات الممثلين والمناظر المحيطة بها كانت كافية للدلالة على المقصود ، بحيث كانت مهمة الشعر في مثل هذه الحالات تقتصر على تكرار التعبير عن أمور يستطيع المرء أن يراها بعينه المجردة . وأخيراً ، ففي شعره أجزاء تستعصى تماماً على التلحين ولولا أن مؤلفها هو ذاته الذي أوجد لها لحنًا ، لكان الأرجح أن يعجز أى موسيقى آخر عن الاتيان بألحان لها ، وخاصة تلك الأجزاء التي تتناول موضوعات تدخل في صميم السياسة أو الاقتصاد !

\*\*\*

وإذن ففاجنر لم يساهم في تراث الإنسانية ، كما قلنا ، بفلسفته التليفية ، ولا بأشعاره ، وإنما ساهم في هذا التراث بانتاج موسيقى رائع ، وبنظريات جديدة في الفن الموسيقى طبقها عملياً في هذا الإنتاج ، الذي كانت قيمته دون شك هي الدراما الرباعية « خاتم النيبلونجن » . وتلك هي القيمة الحقيقية لهذا العمل : أعنى كونه تطبيقاً عملياً ، على أوسع نطاق ، للمذهب تجديدي ضخم في الموسيقى ، لا كونه يتضمن فلسفة أو أشعاراً معينة .

في درامات فاجنر طُبق لأول مرة نظام « اللحن المميز Leitmotiv » ، الذي يكون فيه لكل فكرة ، أو لكل شخصية ، أو لكل شعور أو موقف خاص ، لحن يعبر عنه ، ويتكرر كلما تكرر الأول . فما الذي أدخله فاجنر من التجديد بهذا النظام ؟ لا جدال في أن هذا النظام يبعث في الدراما الموسيقية وحدة واتساقاً تسود العمل الفني من بدايته إلى نهايته . فهنا يدخل إلى جانب الموسيقى والشعر عنصر يمكننا أن نسميه تجاوزاً بالعنصر « المنطقي » ، أعنى ذلك الذي يضمن الاتساق والوحدة لكل شخصية ولكل موقف في الدراما ،

فكرة أو موضوع . وكثيراً ما نجد أفكاراً مجردة غاية التجريد ، تعبر عنها ألحان مميزة ، كالشعور بخيبة الأمل ، أو بإحباط الرغبة مثلاً ، وهذه بطبيعة الحال أفكار لا تدعى الموسيقى المألوفة لنفسها القدرة على تصويرها . ومع ذلك لا يمكن القول بوجود ارتباط « في المعنى » بين اللحن المميز وبين الموضوع أو الفكرة التي يشير إليها - باستثناء حالات تصويرية قليلة ، كأغنية الطائر أو ارتفاع ألسنة اللهب - وإنما هو رمز يشير إلى ذلك الموضوع فحسب . وهو في ذلك أشبه بالرموز اللغوية : إذ لا يستطيع أحد أن يقول بوجود ارتباط أساسي بين لفظ « البرتقالة » وبين الفاكهة التي تأكلها ، وكان من الممكن أن يحل أى لفظ آخر محل ذلك الذي اخترناه واصطلحنا عليه ، كما هي الحال في الألفاظ التي تدل على نفس هذا المعنى في اللغات الأخرى . وبعبارة أخرى ، ففي معظم الأحيان - فيما عدا الحالات التصويرية المباشرة - لا يستطيع المرء أن يستدل من اللحن على معناه الذي يشير إليه ، وعليه في هذه الحالة أن « يحفظ » الألحان المميزة التي يربطها بمدلولاتها ، مثلما يفعل عندما يتعلم لغة جديدة . وقد يرى المرء في ذلك نقصاً ، ولكن هذه الصفة هي التي أتاحت بالفعل للألحان المميزة أن تكون أداة ذات إمكانيات هائلة في التعبير الفني : إذ أن الفكرة تقبل تطبيقات هائلة لا حدود لها . وما أشبهها في ذلك بمجموعة البديهيّات والمصادر الأساسية في هندسة « إقليدس » ، إذ تقبل هذه التجمع على أنحاء شتى ، تتكون منها على الدوام نظريات جديدة ونتائج لم تكن معروفة من قبل . وهكذا تكون الدراما الموسيقية أشبه بنسق من البناء الهندسي السيمفوني الذي هو متكامل من جهة ، ولكنه حافل بإمكانيات التوسع والتطور من جهة أخرى .

وهنا يكمن التجديد الأساسي الذي أتى به فاجنر :

فقد كانت طريقة الموضوعات الرئيسية المتكررة

معروفة لدى جميع الموسيقيين السابقين ، وكثير منهم كان يستخدمها بمعنى درامي ، ولكن أحداً منهم لم يستخدم هذه الطريقة بتلك الدقة المطلقة التي استخدمها بها فاجنر . فالمعنى عنده هو الأساس الأول ، ومنه ينتقل إلى موضوع موسيقى يرمز إليه ، ومن الموضوع الموسيقي تتحدد طبيعة الأجزاء الغنائية . ولما كان من الضروري أن يكون الكلام مفهوماً ، فقد قلت عند فاجنر ظاهرة الغناء الجماعي إلى حد بعيد ، ولا تكاد توجد في حلقات « خاتم النيبلونجن » الأربعة سوى حالتين لغناء المجموعة : الأولى هي غناء « بنات الرين » في الحلقة الأولى وغناء مجموعة الرجال في « أفول الآلهة » .

أما على المسرح ذاته فإن الشخصيات تكتسى برداء الأبطال وتسلك مسلكهم . وهم لا يمثلون آلهة وآلهات فحسب ، بل يمثلون أيضاً عمالقة وأقزاماً وسحرة وشياطين وبعض أنواع الحيوانات الأسطورية ، وهوؤلاء جميعاً قد يمثلون مبادئ مثلما يمثلون أشخاصاً ، أو يصورون عواطف إنسانية معينة إلى جانب تصويرهم لأنفسهم : فبرونهيلده تمثل مصدر السرور في حياة زيجفريت إلى جانب تمثيلها لشخصيتها الخاصة ، ولها في كل حالة لحن مميز مختلف .

فاذا انتقلنا إلى خصائص « الغناء » في الدراما الرباعية فسنعدها بدورها تختلف كثيراً عن الغناء في الأوبرا المألوفة . فالغناء كما قلنا فردي في الأغلب ، ولما كانت الكلمات تلعب فيه دوراً هاماً ، فقد وجب على المعنى أن يسمع صوته بوضوح ؛ على أن الأوركسترا عند فاجنر ممثلة هي الأخرى بالآلات ، ولا سيما آلات النفخ والآلات النحاسية ذات الأصوات العالية ، وهكذا يكون على المعنى أن يصارع مع الآلات الموسيقية من أجل إبلاغ رسالته إلى المستمعين ، وكثيراً ما يخفق في ذلك . ولننصف إلى ذلك أن الطول الأصلي لكل حلقة من حلقات « خاتم النيبلونجن » يتراوح ما بين

خمس وست ساعات ، والمفروض - حسب رأى فاجنر ذاته - أن يؤدي العمل كله في أربع ليال متتابعات . وهذا يقتضى من المعنى « بطولة » لا تقل عن تلك التى يصورها فى غنائه . هذا إلى جانب صعوبة الأسلوب الغنائى ، أسلوب « اللحن المتصل » ، الذى يقتضى براعة وقوة خاصة فى الأداء تزيد كثيراً على ما تقتضيه الألحان المحددة المعالم فى الأوبرا العادية .

## أثر إنتاج فاجنر فى التراث الأوربى

كانت أولى صفات إنتاج فاجنر ، التى جعلت له تأثيراً كبيراً فى الفن والفكر الأوربى فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، هى تعدد الأوجه التى يمكن أن يفهم منها : ففى دراما مثل « خاتم النيبلونج » ، باطارها الأسطورى الرمضى ، يستطيع أصحاب أشد الانجاهات تبايناً أن يجدوا فيها ما يرضيهم . فيها إرضاء للثورى المتطرف ، وفيها إرضاء للمحافظ وللمتدين المتمسك ، وفيها ما يروق لصاحب النزعة القومية المتعصبة ، وما يعجب صاحب النزعة العالمية الشاملة . ولكن الأمر المؤكد أن أنصار فاجنر من « المتحررين » كانوا أكثر من أنصاره من « المحافظين » وهذا أمر غريب حقاً إذا رجعنا بأذهاننا إلى مواقفه الأخيرة ، كعلاقته بملك بافاريا ، ثم تتربه إلى ساسة بروسيا مثل بسمارك ، ومساعدته للائتمانية العدوانية فى مبدأ ظهورها .

ولقد كان زمام التجديد فى الفن والفكر بيد الحركة « الرمزية » فى ذلك الحين ، وكان معظم الرمزيين أنصاراً متحمسين لفاجنر . ولم يكن السبب الوحيد لذلك التحمس هو التشابه الواضح بين منهج فاجنر « الرمضى » فى دراماته ، ولا سيما خاتم نيبلونج ، وبين الأسلوب الرمضى . إذ يبدو أن فاجنر ، بحركته التجديدية فى الفن ، قد بعث فى هؤلاء الفنانين آمالا عريضة : فيها هوذا فنان يصعب فهمه ، خالف القواعد

المألوفة كلها ، ومع ذلك فقد « نجح » ، واتخذ أحد الملوك أستاذاً فناناً له ، كما اتخذ شعب كامل رمزاً لروحه ، وشيدت مدينة لتحقيق آرائه الخاصة فى الفن - كل ذلك كان كفيلاً بإثارة حماسة جيل من الفنانين المحددين الذين يتعطشون إلى النجاح والشهرة ، وإلى تقدير العالم لهم .

ولقد بدأ الإعجاب بفاجنر ، فى إنجلترا المحافظة ، على يد أنصار الفن الرمضى فيها ، ولكن سرعان ما اتسع نطاقه : فكان من أشد المعجبين به ، الشاعر « سوينبرن » و « جورج مور » ، وتألفت جمعية فاجنرية متفرعة عن « جمعية فاجنر العالمية » ، وأصبحت لها صحيفة تحمل اسم « المعلم The Meister » ، أشرف على تحريرها أشتون إليس Ashton Ellis ، الذى تولى مهمة ترجمة ونشر كل كتابات فاجنر المنشورة باللغسة الإنجليزية . وانضم أنصار الفكر التقدمى ، وأصحاب الاتجاهات الواقعية والطبيعية فى الأدب ، وعلى رأسهم هاردى ، إلى قائمة الفاجنريين . ثم أعلن جورج برنارد شو أنه فاجنرى فى الوقت الذى أصبح فيه أقوى ناقد موسيقى فى بلاده ، حتى أنه أراد أن تنشر الجمعية الفايية الاشتراكية ، ضمن مطبوعاتها ، كتاب « الفن والثورة » لفاجنر ، ولكنه لم ينجح فى إقناع زملائه بذلك . وعندما بلغ التحمس لفاجنر فى إنجلترا حد التطرف ، اضطر شو نفسه إلى تحذير مواطنيه من الإفراط ، ومن « عبادة فاجنر » ، وحاول فى خلال ذلك أن يؤكد التفسير الاشتراكى لتفكير فاجنر ، وذلك فى كتابه « الفاجنرى الكامل The Perfect Wagnerian » وذلك حتى يخفف من هالة القداسة التى أحاطت باسم هذا الفنان .

وفى فرنسا كان الإعجاب بفاجنر يتركز أساساً فى أوساط المهتمين بفلسفة الفن وعلم الجمال . وكان على رأسهم الشاعر الكبير « بودلير » والكاتبة « جوديت جوتييه » ( التى كانت لها مع فاجنر قصة حب قصيرة



في وقت كان فيه الفنان كهلا وكانت هي فيه فتاة صغيرة) . وأسس الشعراء والكتاب الرمزيون ، في فرنسا أيضاً ، «المجلة الفاجنرية» La revue wagnérienne التي دامت ثلاث سنوات فقط ، وكان يشرف على تحريرها «إدوار ديجماردان» Edouard Dujardin ، وكان يكتب على صفحاتها المفكر المشهور بالتعصب للجنس الجرمانى الآرى ، هيوستون تشيمبرلين Houston Stewart Chamberlain . ولكن تأثير فاجنر في الحركات الأدبية كان أقوى من ذلك ، إذ اعترف بفضلله عدد كبير من أشهر الشعراء الفرنسيين ، مثل «فرلين» ، و «ملازميه» و «بول فاليرى» ، و «بول كلوديل» . ولقد أشاد بتمجيد فاجنر كتاب مشهورون مثل «رومان رولان» و «هنرى لشتنبرجر» أما في ميدان الموسيقى الفرنسية ، فقد اعترف بتأثيره «سيزار فرانك» و «سان سانس» و «فنسان داندى» وذلك في مراحل معينة من تطورهم على الأقل .

ومن الطبيعي أن يكون تأثير فاجنر في الفن والفكر الألماني أعظم . فهنا أيضاً نجد مجلة تصدر لنشر آراء فاجنر ، كانت هي في الواقع الأصل الذى تفرعت عنه المجلات الأخرى ، وهى «صحائف بايرويت» Bayreuther Blätter . وكان تأثير فاجنر في ألمانيا مقترناً بعنصر آخر ، هو القومية المتعصبة ، وهكذا كانت المجلة تتضمن دفاعاً عن العنصرية وعن «الجرمانية» إلى جانب دفاعها عن نظريات فاجنر في الموسيقى والفن بوجه عام . وكان مما شجع على هذا الاتجاه ، أن تزايد شهرة فاجنر قد اقترن بتزايد قوة الأمة الألمانية وتحقيق وحدتها ، ثم إحرازها انتصارات حاسمة في الميدان العسكرى . وهكذا انقسم رأى العام الفنى هناك إلى معسكرين ، أحدهما يضم أنصار فاجنر والآخر أنصار «برامز» ، وهو انقسام يعكس في حقيقة الأمر آراء سياسية إلى جانب الاختلافات في المذاهب الفنية : إذ كان أنصار برامز هم الذين يعارضون روح التعصب

الضيق الأفق ، ومن هنا لم يكن لهم أمل كبير في النجاح أو الوقوف في وجه الزحف الجارف للأفكار التوسعية المتعصبة .

وليس هنا مجال البحث في تلك العلاقة الحاسمة التي ربطت فاجنر ، فكرياً ، بواحد من أعظم المفكرين الألمان في القرن التاسع عشر ، وهو نيتشه ، ثم فرقت بينهما فيما بعد ، ولكن يكفينا أن نقول إن شخصية فاجنر ظلت على الدوام تلعب دوراً أساسياً في تفكير نيتشه ، ولم يكن دورها السلبي أيام انفصالها بأقل من دورها الإيجابي أيام اتصالها .

ولم يكن نيتشه ، على أية حال ، هو المفكر الوحيد المشهور الذى انقلب على فاجنر وثار عليه ، فقد ظهرت ، في نفس الوقت الذى كانت فيه «عبادة فاجنر» تكسح أوروبا ، اتجاهات ناقدة متعددة ، منها ما ينتمى إلى مجال الأدب والفكر عامة ، ومنها ما ينتمى إلى مجال الموسيقى . وسوف نكتفى هنا بالإشارة إلى حالتين مشهورتين لمفكرين شنوا حملة شعواء على فاجنر ، وعلى «خاتم النيبلونجن» بوجه خاص . فالشاعر والفنان والمفكر الإنجليزى «وليام موريس» ، قد ثار على فاجنر ، ولا سيما بعد قراءته لهذه الدراما الرباعية . ذلك لأنه كان يعرف الأسطورة الأصلية التي بنيت عليها الدراما ، ورأى أن تحوير فاجنر لها لم يكن تعديلاً فحسب ، بل كان تشويهاً لطابعها الأصلي . صحيح أن التصرف والتغبر مباح للشاعر ، ولا سيما إذا كان الأمر متعلقاً بنقل أسطورة قديمة إلى جو حديث أشد تعقيداً من جوها الأصلي بكثير ، ولكن موريس لم يغتفر لفاجنر ما رأى أنه قضاء على المحتوى الدرامى الإنسانى في الأسطورة الأصلية ، وتحويلها إلى مناقشات مملّة ، ضاعت فيها معالم الشخصيات الأصلية للأسطورة وفقدت كل دلالة لها .

على أن أعنف نقد وجهه إلى فاجنر ، كان من

على الرغم من ادعاء فاجنر أن فنه ليس مجرد وسيلة للاستمتاع فحسب ، وإنما هو أداة لتحقيق نهضة شاملة للإنسان الحديث .

ولقد كان تعلق المدرسة الروسية في الموسيقى بأسس الفن الشعبي هو الذي جعلها أسرع المدارس إلى التحرر من تأثير فاجنر . وكانت الشهرة التي أحرزها فنانون مثل موسورسكى وبورودين وريمسكى كورساكوف ، الذين كانت موسيقاهم تسير في الاتجاه المضاد تماماً لاتجاه « الدراما الموسيقية » الفاجنرية ، وتعتمد على البساطة وتستلهم الروح الشعبية على الدوام — كان ذلك دليلاً على أن هناك سبلاً أخرى ناجحة للفن الموسيقى الحديث غير ذلك السبيل الذي انتهجه فاجنر . ومع ذلك فقد كانت صعوبة الكفاح الذي اضطر هؤلاء الموسيقيين ، وغيرهم ، إلى خوضه في سبيل تأكيد طريقتهم المستقلة ، دليلاً على مدى القوة التي سيطر بها أسلوب فاجنر الجديد على النفوس في فترة حاسمة من تاريخ الفن العالمي .

جانب الكاتب والروائي الروسي الأشهر تولستوى . ففي كتابه الصغير « ما الفن ؟ » خصص فصلاً مشهوراً لنقد فاجنر ، حلل فيه « خاتم النيبلونجن » تحليلاً سخر فيه من طابعها الممل المطرد ، ومن تفاهة المشاعر الإنسانية التي تتبدى فيها ، وحطم ما تدعيه لنفسها من أنها فن أخلاقي يعرض المشكلات الإنسانية في قالب أسطوري لم تفسده المدنية : إذ أن هذا العمل ، في رأى تولستوى مفترط في مدنيته ، ومعقد أكثر مما ينبغي ، وطابعه مصطنع في أساسه . أما ادعاء الشعبية فهو أبعد الادعاءات عن الحقيقة ، إذ أن فن فاجنر أرسنقراطى لا يمكن أن يلقي استجابة تلقائية من كتل شعبية كبيرة .

والأمر المؤكد هو أن نقد تولستوى الأخير ، على الأقل ، كان له ما يبرره تماماً : فمن الأمور التي لم يصعب على النقاد الموسيقيين ملاحظتها ، أن أعمال فاجنر الناضجة ، ولا سيما « خاتم النيبلونجن » ، قد خلت تماماً من الألحان الشعبية التي كان يتهوفن نفسه يلجأ إليها في كثير من الأحيان ليتخذها أساساً لبنائه الموسيقى — هذا



## الرد على الدهريين بحال الدين الأفغانى

بمقام  
الذريته محمد طاهر الجيدارى

من رواد الأصلاح فى العالم الإسلامى . اشتهر باسم السيد جمال الدين واسمه فى الأصل محمد جمال الدين . أما أبوه فاسمه السيد صفدر من علماء الدين وأصحاب البيوتات ووجوه القوم فى بلاد الأفغان . ويرجع نسبه إلى الترمذى العالم المحدث ويرتقى إلى الحسين بن على عليه السلام . وصفدر لفظ فارسى لقب به الإمام على ابن أبى طالب .

وكانت للسيد صفدر منزلة كبيرة عند الأفغانين . يجلونه ويحترمونه وله سيادة على جزء من الأراضى الأفغانية .

وقد ولد السيد جمال الدين سنة ١٢٥٤ من الهجرة واختلف فى مقر ميلاده والوطن الذى ينسب إليه . فبعضهم يقول إنه ولد فى أسعد آباد من أعمال كابل وينسبه إلى الأفغان وبعضهم يقول إنه ولد فى أسد آباد وينسب إلى فارس ويروى أنه إنما انتسب إلى الأفغان تهرباً من سيطرة الحكومة الأيرانية . إلا أن أكثر من ترجموا للسيد جمال الدين متفقون على الرأى الأول مستندين إلى أقواله وأقوال عارفيه .

وقد انتقل به أبوه إلى كابل عاصمة الأفغان فى الثامنة من عمره وعنى بتربيته عناية فائقة ونشأ تنشئة

قويمة ، قابلت فى نفس الصبي تربة صالحة ، فأثمرت خير الثمار . ثم وكل أمره إلى أساتذة أجلاء تلقى عنهم مختلف العلوم فى الفقه والشريعة وعلوم المنطق والرياضة وبعض نظريات الطب . واصطحبه فى أسفاره وكان يطلعه على أحوال البلاد وأخبار الناس فبعث فى نفسه حب الأسفار والتطلع إلى معرفة أحوال الدول . ولم تشغله هذه الأسفار عن تلقى العلوم أينما حل . وقد ظهرت بوادر ذكائه الخارق فى الثانية عشرة من عمره . روى : « أنه نزل بطهران هو ووالده فسأل عن أكبر علمائها وتوجه إلى مجلس درسه فى اليوم التالى ليوم وصوله إليها . قال : فوجدته جالساً بين طلابه يقر كتاباً عربياً ويشرح مسألة من المسائل العلمية ولاحظت أنه شرحها شرحاً مقتضباً فطلبت منه أن يعيد شرحها بصورة أكثر تفصيلاً حتى يتفهمها الجميع . فتعجب الشيخ لجرأتى وفضولى ولكنى أجبته بأن طلب العلم لا فضول فيه . ثم قمت بقراءة تلك المسألة وتفسيرها فتحرك الشيخ من مكانه . فظننت أنه يريدنى شراً ، ولكنه أقبل على وضمنى إلى صدره وقبلنى ثم أرسل إلى والدى يستدعيه . وأمر أن تشتري لى عباءة وعمامة ، وأن يلبسونى العباءة وقام هو بلف العمامة » .

وارتحل جمال الدين إلى الهند ولم يتجاوز السادسة عشرة من عمره فمكث فيها سنة وبضعة أشهر درس خلالها العلوم الأوربية والرياضية .

## إقامته في بلاد الأفغان

وأقام جمال الدين في أفغانستان خمس سنوات شغل في أثناءها أرقى المناصب وأيقظ الروح الوطنية بين الأهلين فتقبلوا نصائحه وأحاطوه بالتعظيم والتكريم وكان أمير الأفغان محمد أعظم خان يقربه إليه ولا ينفذ أمراً إلا بمشورته وقد حفظ له جمال الدين مكانته في نفسه بعد تخليه عن الحكم .

## رحيله إلى الهند

واتجه جمال الدين إلى الهند وكان الإنجليز يخشون تأثيره على الهنود فأحاطوه برقابة شديدة وتبعوه بالجواسيس حيث سار . وعلى الرغم من ذلك فقد استطاع أن يبذر في الهند بذور الوطنية . ومن كلماته التي كان يوجهها إليهم :

« هبوا للمطالبة بحقوقكم لأنكم ملايين من البشر فلو كنتم ذباباً لكان طينكم يصم آذان الإنجليز » فلما رأى الدموع تنهمر من عيون سامعيه خاطبهم بقوله :

« اعلموا أن البكاء ليس من أخلاق الرجال . فانهضوا للمطالبة بحقوقكم دون خوف ولا تردد فلا حياة لقوم لا يستقبلون الموت في سبيل الاستقلال بثغر باسم » .

وقد هزت كلماته النفوس ورأى الإنجليز فيها الخطر عليهم فطالبوه بمغادرة البلاد ونقلته الحكومة الإنجليزية على نفقتها في إحدى سفنها إلى السويس فنزل مصر وأقام بها أربعين يوماً تعرف خلالها إلى جلة علماءها وفي مقدمتهم بالإمام محمد عبده ثم رحل إلى تركيا سنة ١٢٨٧ للهجرة ١٨٧٠ ميلادية ونزل عاصمتها فلما علم الصدر الأعظم

بقدمه سعى إليه بنفسه ورحب به ونهض جمال الدين كعادته ببث دعوته للإصلاح فأثار ذلك حقد الحاقدين واشتطوا في الكيد له عند الخليفة فاضطر الصدر الأعظم إلى أن ينصح له بمغادرة البلاد حتى ينحسم النزاع . . . وتحول مسعاه إلى مصر فجاءها سنة ١٢٨٨ هـ ١٨٧١ م في عهد رياض باشا ناظر النظار بها فأكرم وفادته وأجرى عليه راتباً شهرياً لما عهد فيه من سداد الرأي والمقدرة على استمالة القلوب واستئثارها ضد الاستعمار . وما كاد خبر قدومه إلى مصر يذاع فيها حتى أسرع إليه طلاب العلم ورواد الحرية يغترفون من معين علمه ويتلمسون منه القدوة الحسنة .

وأخذ جمال الدين يبصرهم بأمر دينهم ويحثهم على المطالبة بحقوقهم في الحرية والاستقلال وجمع حوله فريقاً من العلماء والكتاب والخطباء ودعاهم إلى تحقيق الغاية التي يرمى إليها بالكتابة والخطابة وتلقين الدروس ومن أقواله في ذلك :

« لا جامعة لقوم لا لسان لهم ، ولا لسان لقوم لا آداب لهم ، ولا عزة لقوم لا تاريخ لهم ، ولا تاريخ لقوم إذا لم يقيم منهم أساطين تحمي وتحي آثار رجال تاريخها فتعمل عملهم وتنسج على منوالهم » .

وتولى جمال الدين الكتابة في الصحف والقاء المحاضرات في المنتديات وتلقين الدروس الدينية والوطنية وكان لصيحته أثر كبير في النفوس فأيقن المستعمرون أن هذا المصلح الكبير قد كشف أساليبهم وزعزع ثقة بعض الجهلاء فيهم .

وأحس ولاة الأمر من أسرة محمد على أن جمال الدين قد لفت الأنظار إلى ما حل بالبلاد من النكبات بسبب إسرافهم وفساد حكمهم . .

فأوعزوا إلى بعض رجال الدين من موظفي الحكومة أن يطعنوا في عقيدته الدينية ويرموه بالزندقة . ولما كانت فكرة الدين هي السلاح الماضي الذي شهره جمال الدين



فقد رأوا أن يحاربوه بنفس السلاح . ولكن كانت حركة جمال الدين قد اتسع نطاقها وأفكاره قد انتشرت إلى حد بعيد ، وتلاميذه قد عظم شأنهم ، فان أعداءه لم يفلحوا في مناهضته بهذه الأسلحة .

ولم يكف جمال الدين عن نشر دعوته على الرغم من محاربة السلطات الإنجليزية والمصرية له حتى غدر الخديوى توفيق به وأمر بطرده من البلاد المصرية . فقبض عليه وهو يسير في الطريق إلى منزله ليلاً واقتاده رجال البوليس إلى محطة القاهرة وأركبوه القطار إلى السويس وليس معه مال ولا عتاد إلا نفسه العامرة بالإيمان .

ولقيه فنصل إيران وهو على هذه الحال فعرض عليه مبلغاً من المال فأبى وقال : « احتفظوا بالمال فأنتم أحوج إليه . إن الليث لا يعدم فريسته حيثما ذهب » وقد وصف الإمام محمد عبده خروج جمال الدين من مصر فقال :

« لا ريب في أن الانزعاج بنفى جمال الدين كان عاماً ، والكدر كان تاماً ، ولكن جناب الخديو أظهر سروره بما فعل ، وتحدث به في محضر جماعة من المشايخ على مائدة الافطار في رمضان .

فأظهر الطرب بذلك من كان لا يعرف لنفسه قيمة في العلم والفضل في محضر الشيخ جمال الدين . . وألزمت الجرائد بنشر الأمر الصادر بالنفى والتفريع الشديد مما لم يكن يستحق الرجل . كما أنه كان فيه تشنيع جارح على من كانوا يجتمعون عليه فنشره البعض وأبت لإحدى الجرائد نشره فعطلت . على أن هذه الشدة لم تزد الأفكار إلا حدة ولا الألسن إلا جرأة ولا الاحساس بضرورة الإصلاح إلا نمواً وظهوراً . ولم تكن حكومة مصر كريمة في معاملته ، فوصفته بالزندقة وسمته ضلال الدين . »

وإذا كان جمال الدين قد غادر مصر على هذه الصورة المؤلمة فان تعاليمه لم تغادر أرضها وبذور الوطنية التي بذرها قد أثمرت وأثبتت فيها القادة والزعماء الذين حملوا الراية من بعده وكان من أثرها ثورة عراقى الكبرى في مصر .

### جمال الدين في فرنسا

واشترك جمال الدين في فرنسا مع جماعة من المصريين في إنشاء جمعية سميت « جمعية العروة الوثقى » واستدعى تلميذه الأكبر الإمام محمد عبده الذى كان قد نفى من البلاد المصرية للاشتراك معه في هذا العمل فلبى . وكانت هذه الجمعية ترمى إلى رفع شأن الإسلام والمسلمين وتوحيد كلمتهم وكشف أغراض المستعمرين . وقد أصدرت صحيفة باسمها سميت « جريدة العروة الوثقى » وكانت سلاحاً قوياً لنصرة الشرق والشرقيين مما جعل المستعمرين يصادرونها أينما كانت وقد منعوا دخولها مصر والهند وأحصوا أسماء المشتركين فيها ووضعوهم تحت الرقابة وصدرت القوانين في مصر بمعاينة من يحملها ولكن على الرغم من ذلك فقد كان صوتها يصل إلى سائر الأنحاء .

وحاول الإنجليز استمالة جمال الدين وعرضوا عليه عرش السودان فأجابهم « إن السودان ليس ملكاً لبريطانيا حتى تتصرف في عرشه وتعرضه على » .

### جمال الدين في روسيا

وقد رحل جمال الدين إلى روسيا وفي نفسه أن يحقق بعض آماله في محاربة الاستعمار في الشرق ونصرة المسلمين في تلك البلاد . وعلم بقدمه قيصر روسيا فدعاه إلى زيارته ودارت بينهما محادثات تناولت حال إيران . فعرض جمال الدين لاستبداد الشاه وحرمانه الرعية من حقوقهم فقال له القيصر وقد أحس أ ما يقال عن الشاه يقال فيه :

« إنني أرى الحق مع الشاه . كيف يرضى ملك من الملوك أن يتحكم فيه فلاحوه » وقال جمال الدين : « أعتقد يا جلالة القميص أنه خير لعرش الملك أن يكون ملايين الرعية أصدقاء له بدلاً من أن يكونوا أعداء يترقبون الفرص ويكنون في الصدور سموم الحقد ونيران الكراهية » .

## عودة جمال الدين إلى إيران

وعاد جمال الدين إلى إيران بدعوة ملحة من الشاه فعادت الطمأنينة إلى قلوب أبناءها وتوقع الناس لإصلاح الحال ولكن جمال الدين ما كاد يستقر به المقام حتى أعلن دعوته إلى الإصلاح كعادته أيما سار . ولكن دعاء السوء من الحكام والحاشية اندفعوا إلى الشاه يوقعون بينه وبين جمال الدين ويحذرونه مغبة الإصلاح الذى يدعو إليه وقد دار بينه وبين الشاه الحديث الآتى :

قال الشاه : « أيصح أن أكون يا حضرة السيد وأنا ملك ملوك الفرس كأحد أولاد الفلاحين » .

فقال جمال الدين : « أعلم يا حضرة الشاه أن تاجك وعظمة سلطانك وقوائم عرشك ستكون بالحكم الدستورى أعظم وأنفذ وأثبت مما هي الآن .

والفلاح والعامل والصانع فى المملكة يا حضرة الشاه أنفع من عظمتك ومن أمراك واسمح لإخلاصى أن أؤديه صريحاً قبل فوات وقته .

« لا شك يا حضرة الشاه أنك رأيت وقرأت عن أمة استطاعت أن تعيش دون أن يكون على رأسها ملك . ولكن هل رأيت ملكاً عاش دون أمة ورعية » .

وقد انصرف جمال الدين من لدن الشاه والحقد تغلى مراجله فى صدره .

وكانت كلمة الإصلاح تثير الشاه ولا تحتملها نفسه التى فطرت على حب الفساد الذى استشرى فى بلاده فجند قوة مسلحة وأرسلها إلى مقر جمال الدين

وقبض عليه وهو مريض بطريقة عنيفة وأمر بسجبه وهو مريض على الثلوج إلى دار الحكومة ثم ساقه الجنود المشاة والفرسان وهو مسلسل فى فصل الشتاء خارج البلاد .

ولم يستطع جمال الدين أن ينسى هذه المعاملة القاسية ولم ينس إيران . وجعل همه تحقيق مطالبها والنيل من الشاه مما أدى فى النهاية إلى قتله .

## عودة جمال الدين إلى تركيا

سافر جمال الدين إلى تركيا فاستقبله السلطان عبد الحميد بحفاوة بالغة . وأعدله قصرًا للإقامة فيه وكان جمال الدين يحضر مجالس السلطان ويخاطبه بصراحة تامة وفى أحد اجتماعاتهما أفضى إليه السلطان بقوله :

« إن ملتسى من حضرتمكم أن تنشئ وتؤسس اتحاداً واتفاقاً قوياً ثابت الأركان لا يقبل الخلل بين الشعوب الإسلامية حتى يمكن بفضل تلك الوحدة أن تمد أُمم الجامعة الإسلامية يد المودة والأخاء بعضها إلى بعض وتهض بالصناعة والعلوم فى ظل الاستقلال القومى والاتحاد الإسلامى ، ولكى يتم لها التوفيق بعون الله تعالى لاسترجاع تلك القوة العظيمة السابقة ولا تتأخر عن ركب السعادة والرقى » وتقبل جمال الدين هذا المطلب بسرور عظيم وعمل على تنفيذه إلا أن السلطان أراد أن يفرض نفسه على القائمين بهذا العمل ويحول سائر الجهود إلى صالحه .

وكان الحسد قد دب إلى قلوب حاشيته لنجاح جمال الدين فى نشر دعوته للإصلاح فسدوا له عند السلطان . وعلم السلطان عبد الحميد بمقتل الشاه ناصر الدين الذى حاربه جمال الدين ففرغ وخشى أن يكون هذا مآله فشدد الرقابة على السيد الأفغانى حتى صار شبه سجين فى قصره .

وقد ظهرت على السيد جمال الدين أعراض مرض عضال قيل إنه السرطان أنشبت أنيابه فيه ، فم لم يشف

منه ولم تعرف أسبابه وتوفى يوم الثلاثاء ٩ من مارس سنة ١٨٩٧ ميلادية .

وعقب موته أرسل السلطان بعض موظفي قصره ليستحوذوا على أوراقه ومؤلفاته .

وأمر السلطان بدفنه لساعتين من وفاته . وسار نعشه في لفيف من رجال الشرطة خوف وقوع فتنة من أنصاره الذين كانوا في شك من أسباب موته .

## دعوة جمال الدين

يرى جمال الدين أن الروح الصليبية لم تبرح كامنة في صدور رجال الغرب وأن الاستعمار يعمل على إضعاف الروح الدينية والاجتماعية والاقتصادية في البلاد الإسلامية ليتحكم فيها . ويدعو إلى اتحاد المسلمين لدفع هذا الخطر والأخذ بأسباب التقدم التي اتبعها الغرب والوقوف على عوامل تفوقه ومقدرته للعمل بها .

وكان يعمل جاهداً ومناضلاً لتحرير البلاد الإسلامية من أيدي المستغلين الأجانب وترقية شئونها في الداخل والخارج .

ويدعو إلى نبذ الآراء الخرافية التي لحقت بالدين الإسلامي في أيام الضعف . وقد راع جمال الدين أن يرى حالة البلاد الإسلامية تسير من سيء إلى أسوأ وأن يرى الدول الاستعمارية تتربص بها الدوائر ، والأمر كله في يد الولاة والحكام الخاضعين للمستعمر وليس للشعب شأن يذكر في أمر من أموره .

وقد ثارت نفسه لما يراه من الخلاف بين الدول الإسلامية ، وكثرة الأحزاب السياسية المختلفة العناصر والمآرب فعمل على التوفيق وجمع الكلمة ودعا إلى ارتباط هذه الدول وتضامنها لتكون منها أمة واحدة يخشاها المستعمرون .

وقد جمع أنصاره ومريديه وصارحهم بحال بلادهم وما دب فيها من الفساد وبين لهم أن آباءنا وأجدادنا

لم يبلغوا أعلى مراتب الجهد إلا لأنهم كانوا متمسكين بحقائق دينهم متحدين كالبنيان المرصوص يشد بعضه بعضاً . فلما انحرف المسلمون صاروا لقمه سائغة في فم المستعمر لأن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم .

فأثرت في نفوسهم هذه الدعوة وهبوا لتنفيذ تلك المبادئ الرشيدة التي وضعها ذلك المصلح الكبير .

وأحس الإنجليز خطورة هذه الدعوة على أغراضهم الاستعمارية فعملوا على محاربتها بمختلف الطرق ومن خلفهم بعض الأمراء والأجراء من أنصار المستعمرين .

وكان سلاح جمال الدين الكتابة والخطابة والتأثير

الشخصي وكان يشعل النار حيث كان وله كلمات

وخواطر نفاذة في شتى المناسبات ورسالته في الرد على

الدهريين التي نقلها من الفارسية إلى العربية الإمام الشيخ

محمد عبده جمعت على قصرها ما لم تجمععه المطولات

وقد اعتمد فيها على البراهين العقلية والحجج البديهة .

وقد راعه انتشار المذهب الذي أطلق عليه اسم

« النيتشرية » أو المذهب الطبيعي فشرع قلمه لبيان

فساد هذا المذهب وإثبات ما للدين من فضل في نشر

المدنية والسمو بالإنسان إلى معارج الرقى .

ورد على مذهب داروين وغيره من المذاهب

الغربية . التي بذرت بذور الاحاد - وان لم يكن

داروين نفسه ملحداً - ورأى أن جماعة « النيتشرية »

كما سموا أنفسهم متأثرون بآراء بعض فلاسفة الغرب

الماديين الذين يرون أن العالم له أساس واحد هو المادة

ولا شيء غير المادة وأن كل شيء في الحياة يخضع

للمادة ، فأنكروا الدين وأنكروا الروح وأنكروا بادي

المخلوقات .

وقد فند جمال الدين دعوى الماديين بطريقته المبنية

على الحجج البيانية والبراهين العقلية وآرائه المستمدة

من روح الدين . وأثبت أن فلاسفة الغرب رواد المذهب

المادى لم يفعلوا سوى أن أحيوا مذهباً درس من مذاهب

من حجاز مهبط الوحي ومشرق أنوار الحضارة - ومن  
يمن وتباعتها ، وأقبال حمير فيها - ونجد وعراق ،  
وبغداد وهارونها ، ومأمونها - والشام ودهاة الأمويين  
فيها والأندلس وحمراؤها ، وهكذا كل صقع ودولة  
من دول الإسلام في الشرق وما آل إليه أمرهم فيه  
اليوم .

فالشرق ! الشرق ! وقد خصصت جهاز دماغى  
لتشخيص دائه وتحرى دوائه ، فوجدت أقتل أدوائه ،  
وما يعترض توحيد الكلمة فيه - داء انقسام أهليه  
وتشتت آرائهم ، واختلافهم على الاتحاد ، واتحادهم  
على الاختلاف ، فقد اتفقوا على ألا يتفقوا ، ولا تقوم  
على هذا لقوم قائمة . ( خاطرات ) .  
- بالضغط والتضييق تلتحم الأجزاء المبعثرة ،  
والأزمة تلد الهمة . ( خاطرات ) .

### الأسرار والاعلان

لا أرى في هذا الكون من القول أو الفعل ما يكون  
كتمانه لازماً ، إلا ما كان في علانيته شين ومعة .  
ولا يكون الكمال النسبي في البشر إلا إذا كثر إعلانهم  
وقل كتمانهم فبدولة تكتم عن أمها كل أمورها - لا خير  
فيها ولا هي بالدولة الأمينة .

ورجل يرى كل شيء يقال له أو يجب أن يقوله  
- سرّاً مكتوماً - لا يرجى إلا نفاقه . وما هو بالرجل  
الرجل ولا يشبهه رجل « من أحب فليعلن » والمحبة هنا  
على مطلق المعنى ، لكل شيء حق ومستحسن بالفطرة  
من أقوال وأفعال وصفات وذات . فمن أحب الصدق  
من القول لا يتكتم به ، ولا يخشى بأساً من إعلانه  
وبالعكس إذا أحب الكذب والكاذب فخلى به أن  
لا يعلن ذلك . ( خاطرات ) .

الأغريق وقد عرفه الفرس والزنادقة في بعض عصور  
الإسلام . وقسم الفلاسفة إلى مؤمنين وملحدتين متقدمين  
ومحدثين وألم بمذاهب الفريقين ورد على الحجج المادية  
والماديين ببداهة العقل ومنطق البداهة .

وأبان جمال الدين فضل الدين في رقى الأمم وحضارتها  
وأثر الاتحاد في سقوطها وشرح مزايا الإسلام في شحذ  
العقول وتطهير النفوس .

وقد كان لهذه الرسالة أثرها البالغ في الهند وسائر  
بلاد المسلمين . وقد قضت قضاء تاماً على أمل المبشرين  
والمستعمرين الذين عملوا على نشر هذا المذهب وعملوا  
له جاهدين .

ولجمال الدين خاطرات وكلمات مأثورة جمعها  
صديقه السيد « محمد باشا الخزومى » في كتاب سماه  
« خاطرات جمال الدين الأفغانى الحسينى » ويشمل مجمل  
آرائه وأفكاره ونظراته في أهل الشرق والغرب ،  
أخلاقاً وسياسة واجتماعاً .

وقد اشترك مع الإمام محمد عبده في إصدار مجلة  
العروة الوثقى التى ذاع صيتها وانتشرت في سائر البلاد  
الشرقية . وقد هزت أركان الاستعمار وكان لها ما لها من  
الأثر في بث روح الوطنية وإيقاظ النفوس .

وفيما يلى نبذ من خاطرات ذلك المصلح الكبير  
وبعض فقر من العروة الوثقى وقد أشرنا بكلمة  
خاطرات إلى « خاطرات جمال الدين » وبكلمة « وثقى »  
إلى العروة الوثقى .

### داء الشرق

جمعت ما تفرق من الفكر ، ولمت شعث  
التصور ، ونظرت إلى الشرق وأهله ، فاستوقفتنى  
الأفغان ، وهى أول أرض مس جسمنى تراها - ثم  
الهند وفيها تثقف عقلى - فأيران بحكم الجوار والروابط  
ولها كنت صرفت بعض همى - فجزيرة العرب ،



## الأحزاب السياسية في الشرق

الأحزاب السياسية في الشرق نعم الدواء ، ولكنها مع الأسف لا تلبث حتى تنقلب إلى بئس الداء .

نحسب نحن الشرقيين تأليف الأحزاب السياسية ، لطلب الحرية والاستقلال ، وكل العالم لنا أصدقاء ، ونضطر لتركها والكل لنا أعداء .

والسبب في ذلك عدم التكافؤ في القوى بين الأمة وأحزابها السياسية . يقوم الحزب السياسي بعنصر ضعيف ، أو بأفراد قلائل بينهم اللسن ، والمحنك ، ويعلنون تفانيهم في خدمة الأمة لتحريرها من ربة الاستعباد ، ويسرون خدمة أنفسهم . فتتألف على أهل الحزب القلوب وتجتمع حولهم الكلمة ، بسوق الضرورة ، وداعى الحاجة ، ويستحسن عملهم الغريب وهوهم الدخيل . شأن الحوادث المستجدة في انقلاب الأمم من طور إلى طور .

فالأمة تتخيل من وراء وعود الحزب سعادة ، ورفاهاً وحرية واستقلالاً ومساواة على أوسع شكل قد لا يمكن حصوله في البعيد الآجل ، فضلاً عن القريب العاجل . فيؤازرون الحزب بكل معاني الطاعة والانقياد والنصرة والتضحية . . . الخ .

فاذا ما تم للحزب ما طلبه من الأمة واستحكم له الأمر ، ظهرت هنالك في رؤساء الأحزاب الأثرة والأناية ، ومد حب الذات عنقه ، فتتقلص من القلوب تلك الطاعة وتنكمش النفوس عن ذلك الانقياد وتحصل بالنتيجة النفرة العامة .

فنضطر عندئذ لترك الحزب ، وينفرط بالطبيعة عقده ، والكل له أعداء .

(خاطرات) .

## في المرأة

إن قوة المرأة في ضعفها وفضل الرجل في قوته وأن يكون تجاه المرأة ضعيفاً - وفي مذهبي أن تبادل النوعين بالمزيتين خروج عن حكمة الفطرة ، ومغالبة للطبيعة . (خاطرات) .

إني لا أرى في الذين يقولون بمساواة المرأة بالرجل وإشغالها بما خلق له هو ولم تتكلف به الأم « المرأة » - إلا أنهم يحاولون نقض حكمة الوجود الذي إنما صار وجوداً وكوناً وهيئة بوجود العاملين « المرأة والرجل » . (خاطرات)

## أسطورة

قالوا إن زنجياً أسود هائل المنظر غليظ الشفتين مقلوب المشفرين جاحظ العينين أحمر الحدقتين بشع الوجه أفضس الأنف منكر الصورة وكان يحمل ولدًا في ليلة مظلمة ويسير به في زقاق من أزقة بغداد . والولد كلما نظر إليه يفزع ويبكي وينتحب ويصيح ويعول وكلما اشتد به الفزع مسح الزنجي رأسه وقال لا تخف يا ولدي فإني معك وأنيك وحافظك من كل شر . وبعد تكرار هذه الملاحظات من الزنجي للصبي قال الصبي يا سيدى إنما خوفي وفزعى منك لا من وحشة الظلام .

هذا شأن حكومة انكلترا مع المصريين ، كلما اشتدت الخطوب وتحطمت المصائب وزاد الخلل في البلاد المصرية مسحت حكومة بريطانيا على ظهر توفيق باشا ووزرائه بيدها الناعمة «لأنما هي نعومة الثعبان» أو أقبلت على الأهالي تمنيمهم بوعودها المرونة . وتقول لهم لا تحزنوا فأني معكم وجميع المصريين من توفيق باشا إلى وزرائه إلى عامة الأهالي يجأرون وينادون إنما

خوفنا وجزعنا منك . وراحتنا واطمئناننا بتنحيك عنا  
وتركنا وشأننا . ( عروة ) .

## « الرد على الدهريين »

### مظاهر الماديين

تخالفت مظاهر الماديين في الأمم والأجيال المختلفة ،  
فتخالفت أسماؤهم . فكانوا تارة يسمون أنفسهم بسما  
الحكام ، وينتحلون الحكيم لقباً لأفرادهم وأحياناً كانوا  
يتسمون بسما دافع الظلم ورافع الجور ، وكثيراً  
ما تقدموا لمسارح الأنظار تحت لباس عراف الأسرار  
وكشفة الحقائق والرموز الواصلين من كل ظاهر إلى  
باطنه ومن كل بارز إلى كامنه ، وقد كانوا يظهرون  
في أوقات بدعوى السعى في تطهير الأذهان من  
الخرافات ، وتنوير العقول بحقائق المعلومات ، وتارات  
يتمثلون في صور محبي الفقراء وحياة الضعفاء وطلاب  
خير المساكن . وكثيراً ما تجرعوا على دعوى النبوة  
ولكن لا على سنن سائر المنبئين الكذبة . كل ذلك  
توسلاً لأجراء مقاصدهم وترويج مفاسدهم .

كيفما ظهر الماديون وفي أية صورة تمثلوا وبين أى  
قوم نجموا كانوا صدمة شديدة على بناء قومهم ،  
وصاعقة مجتاحة لثمار أمتهم وصدعاً متفاقماً في بنية  
جيلهم ، يميئون القلوب الحية بأقوالهم ، وينفثون السم  
في الأرواح بأرائهم ، ويزعزعون راسخ النظام بمساعيهم  
فأرزت أمة ولا منى بشرهم جيل ، إلا انتكث فنله  
وسقط عرشه ، وتبددت آحاد الأمة وفقدت قوام  
وجودها .

### غايات التنشيين

لأنهم وضعوا مذاهبهم على بطلان الأديان كافة  
وعدوها أوهاماً باطلة ومجعولات وضيعة ، وبنوا على  
هذا أن لا حق لملة من الملل أن تدعى لنفسها شرفاً على

سائر الملل اعتماداً على أصول دينها . بل الأليق بها على  
رأيهم أن تعتقد أنها ليست أولى من غيرها بفضيلة  
ولا أجدر بمزية . ولا يخفى ما يتبع هذا الرأي الفاسد من  
فتور الهمم وركود الحركات الإرادية عن قصد المعالي .  
ذهبوا إلى أنه لا حياة للإنسان بعد هذه الحياة ، وأنه  
لا يختلف عن النباتات الأرضية ، تنبت في الربيع مثلاً  
وتيبس في الصيف ثم تعود تراباً والسعيد من يستوفي في  
هذه الحياة حظوظه من الشهوات البهيمية .

وبهذا الرأي الفاسد أطلقوا النفوس من قيد التأثم  
ودفعوها إلى أنواع العدوان من قتل وسلب وهتك  
عرض ، ويسروا لها الغدر والحيانة وحملوها على فعل  
كل خبيثة والوقوع في كل رذيلة ، وأعرضوا بالعقول  
عن كسب الكمال البشري وأعدموا الرغبة في كشف  
الحقائق وتعرف أسرار الطبيعة .

### حكما اليونان الأقدمون

أثبت ثقافة المؤرخين أن حكما اليونان انقسموا  
في القرن الرابع والثالث قبل المسيح إلى فئتين ذهبت  
إحدهما إلى وجود ذات مجردة عن المادة والمدة مخالفة  
للمحسوسات في لوازمها منزهة عن لواحق الجسمانية  
وعوارضها وأثبتت أن سلسلة الموجودات مادية ومجردة  
تنهى إلى موجود مجرد واحد من جميع الوجوه مبرأ  
الذات عن التأليف والتركيب ومحال عند العقل تصور  
التركيب فيه . وجوده عين حقيقته ، وحقيقته عين  
وجوده . وهو المصدر الأول والموجد الحقيقي والمبدع  
لجميع الكائنات مجردة كانت أو مادية . واشتهرت هذه  
الطائفة بالمتأهين « الخاضعين لله » ومنهم فيثاغورث  
وسقراط وأفلاطون وأرسطو ومن أهل مذهبهم كثير .  
وذهبت أخرى الطائفتين إلى نفي كل موجود سوى  
المادة والماديات وأن وصف الوجود مختص بما يدرك  
بالحواس الخمس لا يتناول شيئاً وراءه . وعرفت هذه

الطائفة بالماديين . ولما سئلوا عن منشأ الاختلاف في صور المواد وخواصها والتنوع الواقع في آثارها نسبة الأقدمون منهم إلى طبيعتها .

... ثم اختلف هؤلاء بعد اعتماد أصلهم هذا في تكوين الكواكب وتصوير الحيوانات وإنشاء النباتات ، فذهب فريق منهم إلى أن وجود الكائنات العلوية والسفلية ونشأة المواليد على ما نرى إنما هو من الاتفاق وأحكام الصدفة وعلى ذلك اتقان بنائها وإحكام نظامها لا منشأ له إلا الصدفة . كأنما أدت بهم سخافة الفهم إلى تجويز الترجيح بلا مرجح وقد أحالته بداهة العقل .

ورأس القائلين بهذا القول ديمقراطيس . ومن رأيه أن العالم أجمع أرضيات - سماويات مؤلف من أجزاء صغار صلبة متحركة بالطبع - حركتها هذه ظهرت أشكال الأجسام وهيئاتها بقضاء العماية المطلقة .

وذهب فريق إلى أن الأجرام السماوية والكرة الأرضية كانت على هيئتها هذه منذ أزل الأزل ولا تزال . ولا ابتداء لسلسلة النباتات والحيوانات . وزعموا أن في كل بذرة كامنة ثم نبات وفيه بذرة إلى غير نهاية . وعلى هذا زعموا أن في كل جرثومة من جراثيم الحيوانات حيواناً تام التركيب . وفي كل حيوان كامن في الجرثومة جرثومة أخرى كذلك إلى غير نهاية .

وزعم فريق ثالث أن سلسلة النباتات والحيوانات قديمة بالنوع كما أن الأجرام العلوية وهيئاتها قديمة بالشخص ولكن لا شيء من جزئيات الجراثيم الحيوانية والبذور النباتية بقديم . وإنما كل جرثومة وبذرة هي بمنزلة قالب يتكون فيه ما يشاكله من جرثومة وبذرة أخرى .

وفاتهم ملاحظة أن كثيراً من الحيوانات الناقصة الحلقة قد يتولد عنها حيوان تام الحلقة . وكذلك الحيوان التام الحلقة قد يتولد عنه ناقصها أوزائدها .

ومال جماعة منهم إلى الإيهام في البيان فقالوا إن أنواع النباتات والحيوانات تقلبت في أطوار وتبدلت عليها صور مختلفة بمرور الزمان وكرور الدهور حتى وصلت إلى هيئاتها وصورها المشهودة لنا وأول النازعين إلى هذا الرأي « أبيقور » أحد أتباع « ديو جينس الكلبي » ومن مزاعمه أن الإنسان في بعض أطواره كان مثل الخنزير مستور البشرة بالشعر الكثيف ثم لم يزل ينتقل من طور إلى طور حتى وصل بالتدرج إلى ما نراه من الصورة الحسنة والخلق القويم ولم يبق دليلاً ولم يستند إلى برهان فيما زعمه من أن مرور الزمان علة لتبدل الصور وترقى الأنواع .

## القول بالحدوث

ولما كشفت علوم الجيولوجيا عن بطلان القول بقديم الأنواع رجح المتأخرون من الماديين عنه إلى القول بالحدوث ثم اختلفوا في بحثين . الأول بحث تكون الجراثيم النباتية والحيوانية . فذهب جماعة إلى أن جميع الجراثيم على اختلاف أنواعها تكونت عندما أخذ التهاب الأرض في التناقص ثم انقطاع التكون بانقضاء ذلك الطور الأرضي وذهبت أخرى إلى أن الجراثيم لم تزل تتكون حتى اليوم خصوصاً في خط الاستواء حيث تشتد الحرارة .

وعجزت كلتا الطائفتين عن بيان السبب لحياة تلك الجراثيم حياة نباتية أو حيوانية خصوصاً بعد ما تبين لهم أن الحياة فاعل في بسائط الجراثيم . موجب لالتئامها حافظ لكونها وأن قوتها الغازية هي التي تجعل غير الحي من الأجزاء حياً بالتغذية . فإذا ضعفت الحياة ضعف تماسك البسائط وتجاذبتها ثم صارت إلى الانحلال .

وظن قوم منهم أن تلك الجراثيم كانت مع الأرض عند انفصالها عن كرة الشمس وهو ظن عجيب ولا ينطبق على قولهم ان الأرض عند الانفصال كانت جذوة

نار ملتهبة وكيف لم تحترق تلك الجراثيم ولم تمح صورها في تلك النيران المستمرة .

والبحث الثاني من موضع اختلافهم صعود تلك الجراثيم من حضيض نقصها إلى ذروة كمالها وتحولها من حالة الخداج (نقص التكوين) إلى ما نراه من الصور المتقنة والهيئات المحكمة والبنى الكاملة قائل بأن لكل نوع جرثومة خاصة به ، ولكل جرثومة طبيعة تميل بها إلى حركة تناسبها في الأطوار الحيوية وتجذب إليها ما يلائمها من الأجزاء الغير الحية ليصير جزءاً لها بالتغذية ثم تجلوه بلباس نوعه وقد غفلوا عما أثبتته التحليل الكيماوى من عدم تفاوت بين نطفة الإنسان ونطفة الثور والحمار مثلاً . وظهور تماثل النطف في العناصر البسيطة فما منشأ التخالف في طبائع الجراثيم مع تماثل عناصرها ؟

## أصل الأنواع

ومنهم ذاهب إلى أن جراثيم الأنواع كافة خصوصاً الحيوانية مماثلة في الجوهر متساوية في الحقيقة . وليس بين الأنواع تخالف جوهرى ولا انفصال ذاتى ومن هذا ذهب صاحب هذا القول إلى جواز انتقال الجرثومة الواحدة من صورة نوعية إلى صورة نوعية أخرى بمقتضى الزمان والمكان وحكم الحاجات والضرورات وقضاء سلطان القواسم الخارجية .

ورأس القائلين بهذا القول (دروين) وقد ألف كتاباً في بيان أن الإنسان كان قرداً ثم عرض له التنقيح والتهذيب في صورته بالتدرج على تتالى القرون المتطاولة وبتأثير الفواعل الطبيعية الخارجية حتى ارتقى إلى برزخ «أوران أوتان» ثم ارتقى من تلك الصورة إلى أول مراتب الإنسان فكان نصف البهيم وسائر الزنوج ومن هناك عرج بعض أفرادها إلى أفق أعلى وأرفع من أفق الزنجيين فكان الإنسان القوقاسى .

وعلى زعم دروين عن الأشجار القائمة في غابات الهند والنباتات المتولدة فيها من أزمان بعيدة لا يحددها

التاريخ إلا ظناً وأصولها تضرب في بقعة واحدة وفروعها تذهب في هواء واحد وعروقها تسقى بماء واحد فما السبب في اختلاف كل منها عن الأخرى في بنيتها وأشكال أوراقه وطوله وقصره وضخامته ورقته وزهره وثمره وطعمه ورائحته وعمره فأى فاعل خارجى أثر فيها حتى خالف بينها مع وحدة المكان والماء والهواء . أظن أن لا سبيل إلى الجواب سوى العجز عنه .

وإن قيل له هذه أسماك بحيرة أورال وبحر كسين مع تشاركها في المأكل والمشرب وتسابقها في ميدان واحد نرى فيها اختلافاً نوعياً وتبايناً بعيداً في الألوان والأشكال والأعمال فما السبب في هذا التباين والتفاوت ؟ فلا أراه يلجأ في الجواب إلا إلى الحصر (العجز عن الكلام) .

وهكذا لو عرضت عليه الحيوانات المختلفة البنى والصور والقوى والخواص وهى تعيش في منطقة واحدة ولا تسلم حياتها في سائر المناطق أو الحشرات المتباينة في الحلقة المتباعدة في التركيب المتولدة في بقعة واحدة ولا طاقة لها على قطع المسافات البعيدة لتجلو إلى تربة تخالف تربتها فاذا تكون حجته في علة اختلافها كأنها تكون كسفاً لا كسفاً .

بل إذا قيل له أى هاد هدى تلك الجراثيم في نقصها وخذاجها وأى مرشد أرشدها إلى استتمام هذه الجوارح والأعضاء الظاهرة والباطنة ووضعها على مقتضى الحكمة وإيداع كل منها قوة على حسبه ونوطها بكل قوة في عضو أداء وظيفته وإيفاء عمل حيوى مما عجز الحكماء عن درك سره ووقف علماء الفسيولوجيا دون الوصول إلى تحديد منفعه وكيف صارت الضرورة العمياء معلماً لتلك الجراثيم وهادياً خبيراً لطرق جميع الكلمات الصورية والمعنوية لا ريب أن يقبع قبوع التنفذ وينتكس بين أمواج الحيرة يدفعه ريب ويتلقاه شك إلى أبد الأبدين .



وكأنى بهذا المسكين وما رماه في مجاهيل الأوهام  
ومهامه الخرافات إلا قرب المشابهة بين الفرد والإنسان  
وكان ما أخذ به من الشبه الواهية الهينة يشغل بها نفسه  
عن آلام الحيرة والحسرات والعناية ، وإنما نورد شيئاً  
مما تمسك به .

فمن ذلك أن الخليل في سيبيريا وبلاد الروسية أطول  
وأغزر شعراً من الخليل المتولدة في البلاد العربية وإنما  
علة ذلك الضرورة وعدمها .

ونقول إن السبب فيما ذكره هو عين السبب لكثرة  
النبات وقلته في بقعة واحدة لوقتین مختلفین حسب كثرة  
الأمطار وقلتها ووفور المياه ونزورها أو هو علة النحافة  
ودقة العود في سكان البلاد الحارة والضخامة والسمن  
في أهل البلاد الباردة مما يعترى البدن من كثرة التحلل  
في الحرارة وقلته في البرودة .

ومن واهياته ما كان يرويه ( داروين ) من أن  
جاعة كانوا يقطعون أذنان كلابهم فلما واظبوا على  
عملهم هذا قروناً صارت الكلاب تولد بلا أذنان .  
كأنه يقول حيث لم تعد للذئب حاجة كفت الطبيعة  
هيبته . وهل صمت إذن عن سماع خبر العبرانيين  
والعرب وما يجرونه من الختان ألوفاً من السنين لا يولد  
مولود حتى ينخن وإلى الآن لم يولد واحد منهم مخنوناً  
إلا لأعجاز .

## ما أفاد الدين من العقائد والخصال

أكسب الدين عقول البشر ثلاث عقائد وأودع  
نفوسهم ثلاث خصال كل منها ركن لوجود الأمم وعماد  
لبناء هيبتها الاجتماعية وأساس محكم لمدينتها وفي كل منها  
سائق يحث الشعوب والقبائل على التقدم لغايات الكمال  
والرقى إلى ذرى السعادة ومن كل واحدة وازع قوى  
يباعد النفوس عن الشر ويزعها عن مقارفة الفساد  
ويصددها عن مقاربة ما يبدها ويبدها .

«العقيدة الأولى»: التصديق بأن الإنسان ملك أرضي  
وهو أشرف المخلوقات، «والثانية»: يقين كل ذى دين بأن  
أتمته أشرف الأمم وكل مخالف له فعلى ضلال باطل  
«والثالثة»: جزمه بأن الإنسان إنما ورد هذه الحياة الدنيا  
لاستحصال كمال يهيئه للعروج إلى عالم أرفع وأوسع  
من هذا العالم الدنيوى والانتقال من دار ضيقة المساحات  
كثيرة المكروهات جديرة أن تسمى بيت الأحزان ،  
وقرار الآلام إلى دار فسيحة الساحات خالية من  
المؤامات لا تنقضى سعادتها ولا تنتهى مدتها .

لا يغفل العاقل عما يتبع هذه العقائد الثلاث من  
الآثار الجليلة في الاجتماع البشرى والمنافع الجمّة في  
المدنية الصحيحة وما يعود منها بالاصلاح على روابط  
الأمم ، وما لكل واحدة من الدخلى في بقاء النوع والميل  
بأفراده لأن يعيش كل منهم مع الآخر بالمسالمة والموادعة  
والأخذ بهمم الأمم للصعود في مراقي الكمال النفسى  
والعقلى .

ومن البين أن لكل عقيدة لوازم وخواص لا تزايلها  
فما يلزم الاعتقاد بأن الإنسان أشرف المخلوقات ترفع  
المعتقد بحكم الضرورة عن الخصال البهيمية واستنكافه  
عن ملابسة الصفات الحيوانية . ولا ريب أنه كلما قوى  
الاعتقاد اشتد به النفور عن مخالطة الحيوانات في صفاتها،  
وكما اشتد هذا النفور سما بروحه إلى العالم العقلى . وكما  
سما عقله أوفى على المدنية وأخذ منها بأوفر الحظوظ حتى  
قد تنتهى به الحال إلى أن يكون واحداً من أهل المدنية  
الفاضلة يحيا مع إخوانه الواصلين معه إلى درجته على  
قواعد المحبة وأصول العدالة، وتلك نهاية السعادة الإنسانية  
في الدنيا وغاية ما يسعى إليه العقلاء والحكماء فيها .

فهذه العقيدة أعظم صارف للإنسان عن مضارعة  
الحمر الوحشية في معيشتها ، والثيران البرية في حالتها ،  
ومضاربة البهائم السائمة ، والدواب الهاملة والهوم  
الراشحة لا تستطيع دفع مضرة ولا التقيّة من عادية

ولا تهتدى طريقاً لحفظ حياتها وتقضى آجالها في دهشة  
الفرع ووحشة الانفراد .

هذه العقيدة أشد زاجر لأبناء الإنسان عن التقاطع  
المؤدى لافتراس بعضهم بعضاً كما يقع بين الأسود  
الكاسرة والوحوش الضارية والكلاب العاقرة . وأشد  
مانع يدفع صاحبها عن مشاكلة الحيوانات في خصائص  
الصفات وهذه العقيدة أحجى حاد للفكر في حركاته  
وأنجح داع للعقل في استعمال قوته وأقوى فاعل في  
تهذيب النفوس وتطهيرها من دنس الرذائل .

إن شئت فارم بنظر العقل إلى قوم لا يعتقدون هذا  
الاعتقاد بل يظنون أن الإنسان حيوان كسائر الحيوانات  
ثم تبصر ماذا يصدر عنهم من ضروب الدنيا والرذائل  
وإلى أى حد تصل بهم الشرور وبأى منزلة من الدناءة  
تكون نفوسهم وكيف أن السقوط إلى الحيوانية يقف  
بعقولهم عن الحركات الفكرية .

ومن خواص يقين الأمة بأنها أشرف الأمم وجميع  
من يخالفها على الباطل أن ينهض آحادها لمكاثرة الأمم  
في مفاخرها ومساماتها في مجدها ومسابقها في شرائف  
الأمر وفضائل الصفات ، وأن يتفق جميعها على  
الرغبة في فوت جميع الأمم والتقدم عليها في المزايا  
الإنسانية ، عقلية كانت أو نفسية ومعاشية كانت  
أو معادية ، وتأني نفس كل واحد عن عطاء الدنية  
والرضى بالضم لنفسه أو لأحد من بنى أمته ، ولا  
يسره أن يرى شيئاً من العزة أو مقاماً من الشرف لقوم  
من الأقوام حتى يطلب لأمته أفضله وأعلاه ، ذلك  
أنه بهذا الاعتقاد يرى أبناء قومه ألبق وأجدر بكل  
ما يعد شرفاً إنسانياً .

فان جارت صروف الدهر على قومه فأضرعتهم  
أو ثلمت مجدهم أو سلبتهم مزية من مزايا الفضل ،  
لم تستقر له راحة ولم تهدأ له حمية ، ولم يسكن له  
جيشان ، فهو يمضى حياته في علاج ما ألم بقومه حتى  
يأسوه أو يموت في أساه .

فهذه العقيدة أقوى دافع للأمم إلى التسابق لغايات  
المدنية ، وأمضى الأسباب بها إلى طلب العلوم والتوسع  
في الفنون والابداع في الصنائع . إنها لأبلغ في سوق  
الأمم إلى منازل العلاء ، ومقام الشرف ، من غالب  
قاسر ومستبد قاهر عادل .

وإن أردت فالج بعقلك حال قوم فقدوا هذا  
اليقين ، ماذا تجد من فتور في حركات آحادهم نحو  
المعالى . وماذا ترى من قصور في همهم عن درك  
الفضائل وماذا ينزل بقواهم من الضعف ، وماذا يحل  
بديارهم من الفقر والمسكنة وإلى أى هوة يسقطون من  
الذلة والهوان خصوصاً إذا بغى عليهم الجهل فظنوا أنهم  
أوفى من سائر الملل .

ومن مقتضيات الجزم بأن الإنسان ما ورد هذا  
العالم إلا ليتزود منه كمالاً يعرج به إلى عالم أرفع ،  
ويرتحل به إلى دار أوسع وجناب أروع ليمرغ واديه  
وتجنى حلبه . إن من أشربت هذه العقيدة قلبه ينبعث  
بحكمها وينساق بحاديها لإضاءة عقله بالعلوم الحققة  
والمعارف الصافية خشية أن يهبط به الجهل إلى نقص  
يحول دونه مطلبه ثم ينصرف همه لابرار ما أودع فيه  
من القوة السامية والمدارك العقلية والخواص الجليلة  
باستعمالها فيما خلقت له فينجلى كماله من عالم الكمون إلى  
عالم الظهور ، ويرتقى من درجة القوة إلى مكانة الفعل  
فهو ينفق ساعاته في تهذيب نفسه وتطهيرها من دنس  
الرذائل . ولا يناله التقصير في تقويم ملكاته النفسية ،  
وينزع لكسب المال من الوجوه المشروعة متنكباً عن  
طرق الخيانة ووسائل الكذب والحيلة ، معرضاً عن  
أبواب الرشوة مترفعاً عن الملق الكلبى والخداع الثعلبى ،  
ثم ينفق ما كسب في الوجه الذى يليق وعلى الوجه الذى  
ينبغى وبالقدر الذى ينبغى . لا يأتي فيه باطلا ولا يغفل  
حقاً عاماً أو خاصاً .

فهذه العقيدة أحكم مرشد وأهدى قائد للإنسان  
إلى المدينة الثابتة المؤسسة على المعارف الحققة والأخلاق

الفاضلة وهذا الاعتقاد أشد ركن لقوام الهيئة الاجتماعية التي لا عماد لها إلا معرفة كل واحد حقوقه وحقوق غيره عليه ، والقيام على صراط العدل المستقيم . هذا الاعتقاد أنجح الذرائع لتوثيق الروابط بين الأمم . إذ لا عقد لها إلا مراعاة الصدق والخضوع لسلطان العدل ، في الوقوف عند حدود المعاملات . هذا الاعتقاد نفحة من روح الرحمة الأزلية تهب على القلوب ببرد الهدوء والمسائلة . فان المسائلة ثمرة العدل والمحبة ، والعدل زهر الأخلاق والسجايا الحسنة ، وهي غراس تلك العقيدة

التي تحيد بصاحبها عن مضارب الشرور ، وتنجيه من متائنه الشقاء ، وتعاسة الجدد . وترفعه إلى غرف المدينة الفاضلة وتجلسه على كرسي السعادة .

وقد يسهل عليك أن تتخيل جيلا من الناس حرم هذه العقيدة فكم يبدو لك فيه من شقاق ، وكذب ونفاق ، وحيل وخداع ، ورشوة واختلاس . وكم يغشى نظرك من مشاهد الحرص والشرة والغدر والاعتيال وهضم الحقوق والجدال والجلاد ، وكم تحس فيه من جفاء للعلم وعشوة عن نور المعرفة .



## الحب والحكمة الإلهيان لسويدنبرج

بمستلم ،  
الدكتور محمد مصطفى حامى

أستاذ الفلسفة والتصوف بكلية الآداب بجامعة القاهرة  
والمعهد الدراسات الإسلامية

وليس من شك في أن الدين يؤثرون أياً من مناهج العلم أو الفلسفة أو التصوف على أى من هذه المناهج ، وينصرفون عن أحدها ويقبلون على الآخر ، ويحفظون بحق أحدهما على حساب حق الآخر ، وينظرون إلى بعضها نظرة اعجاب واكبار ، وإلى بعضها الآخر نظرة ازدراء وازورار ، سيجدون كيف استطاع سويدنبرج العالم الفيلسوف الصوفى السويدى أن يؤلف في هذا الكتاب وفي غيره من كتبه ورسائله الكثيرة ، بين ثمرات نظرياته العلمية وأنظاره الفلسفية وأذواقه الصوفية ، تأليفاً يجعل من هذا كله نسقاً واحداً مؤلف الأجزاء متنسق الأبعاد ، كل قوامه الكشف عن الحقيقة العليا التى هى هى بعينها بحيث لا تختلف من حيث الجوهر ، ولا تكاد تتباين في أى مجلى من مجالها إلا من حيث المظهر ، وذلك على الوجه الذى سنتبينه مع سويدنبرج من خلال حياته وكتابه ، وما ستقدمه بين يدي قراء تراث الإنسانية من عرض وتحليل ونصوص مختارة فيما يلي من صفحات .

كتاب له خطره بين الكتب التى يتألف منها تراث الإنسانية ، ومؤلف له أثره في تاريخ الحياة العلمية والفلسفية والروحية : أما الكتاب فهو « الحب والحكمة الإلهيان » ، وهو كما سيتبين من عرضه وتحليله مرآة صادقة تتجلى على صفحاتها العناصر المختلفة التى تتألف منها الفلسفة الإلهية والكونية والإنسانية لصاحبه ؛ وأما المؤلف فهو عمانويل سويدنبرج الذى تعد شخصيته الفذة وعبقريته الحصبة جماعاً لشخصيات ثلاث : شخصية العالم الذى يصطنع المنهج التجريبي فيما هو بسبيل دراسته من الكائنات ، وما هو بسبيل استحداثه وابتكاره من المكتشفات والمخترعات ؛ وشخصية الفيلسوف الذى يعمل النظر العقلى والدليل المنطقى فيما يستكنه من أسرار الطبيعة وأغوار ما وراء الطبيعة فى العالمين العلوى والسفلى ؛ وشخصية الصوفى الذى يتسامى بحسه ونفسه وعقله وقلبه عما يألف الناس من عالم المادة ، ويوغل بذوقه وبصيرته وبما أتيح له من قدرة على الكشف فيما يعرض له من حقائق ودقائق قدم امتلاء بها عالم الروح .



## سيرة سويدنبرج

ولد عمانويل سويدنبرج في أستوكهلم عام ١٦٨٨ م وهو الابن السابع للأستقف جسر سفدبرج ، وقد تغير اسم الأسرة من سفدبرج إلى سويدنبرج عندما عدت الأسرة من الأشراف أو النبلاء . وكان أبوه بحكم نشأته وتكوينه الديني يعتقد في أن لكل إنسان حافظاً شخصياً من الملائكة . كما كان يؤمن بمعاينة الأرواح والاتصال بها ، وبأن لعالم الغيب وجوداً حقيقياً ، ومن هذا القبيل اعتقاده أن طائفة من الملائكة قد حفوا به وحضروا تنصبيه أسقفاً .

ومن هنا كان لا بد من أن تدور في الأسرة التي نشأ منها . وترعرع في أحضانها . عمانويل سويدنبرج ، جملة من الأحاديث حول طائفة من المسائل والمعتقدات من أمثال تلك التي كان يعتقد فيها والده ؛ ومن هنا أيضاً كان لا بد للابن من أن يستمع إلى تلك الأحاديث ومن أن يتأثر بها ، لا سيما في تلك الفترة التي يكون الابن فيها قابلاً للانطباع بطابع البيئة التي يعيش فيها ، وللتأثر بما يرى ويسمع من حوله . وأغنى بها فترة الطفولة والمراهقة .

ولما كان الأسقف جسر سفدبرج من أتباع المذهب البروتستانتي الذي جاء به ، ودعا إليه ، مارتن لوثر ، فقد اتصف بكثير من الصفات التي انطوى عليها ذلك المذهب لا سيما صفة المصلح وما يتطلبه القيام بالإصلاح من أعمال ومقاومة للضعف الإنساني ومن التشدد والحفاظة ، وقد كان كل أولئك من أخص خصائص العصر .

وإلى جانب النشأة الدينية التي نشأها عمانويل سويدنبرج في بيئة كتلك ، فهو قد تعلم في جامعة ايسالا وألم بكثير من العلوم الدنيوية ، ونبغ فيها ، وانتهى إلى

خير النتائج منها ، فكان منه الطالب الذكي الذي برز في كل فرع من فروع العلم اشتغل به أو شارك فيه : فهند العشرين من عمره درس سويدنبرج العلم ، وكتب كثيراً في كثير من فروع ، وخلف تراثاً ضخماً في كل من هذه الفروع ، حتى يقال إن جملة مؤلفاته وآثاره العلمية تتجاوز في عدتها ما خلفه شكسبير .

وإذا كان ذلك كذلك ، فقد أصبح اسم سويدنبرج علماً من الأعلام بين علماء الدين واللاهوت ، كما كان كذلك صاحب منزلة كبرى بين الصوفية من أصحاب الأحوال النفسية والأذواق الروحية ، وكما كان فوق هذا كله جيولوجياً عالماً بطبقات الأرض ، ومنجمياً خبيراً بالمعادن وبغيرها مما تحتوى الأرض والمناجم في بطونها ، وعالماً رياضياً وفلكياً وطبيعياً وكيمائياً وحيوياً له دراية كبرى بعالم الحياة بقدر ما له من هذه الدراية بعالم المادة من ناحية ، وبالعالم النفس والعقل والروح من ناحية أخرى .

ولم يكن سويدنبرج صاحب فضل في هذه العلوم من الناحية النظرية فحسب ، وإنما كانت له نتائج وثمرات لها خطرهما من الناحية العملية أيضاً : فقد طاف حول أوروبا ، وأفاد كثيراً من طوافه سواء من الناحيتين العلمية والعملية : ذلك بأنه بعد عودته من هذا الطواف عين في منصب مساعد منجم ، وبهناك أتيح له من فرص العمل ما مكنه من ادخال صناعات جديدة إلى بلاده ، ومن ابتكار أشياء مستحدثة ، كان لها على أمته ، وعلى رفاهتها وثروتها ، وتقدم الفنون والصناعات فيها ، فضل عظيم : فمن ذلك مثلاً أنه أدخل إلى السويد الصناعات والفنون التي تتصل بالحديد الملقوف ، كما أنه اخترع في عالم الهندسة الحربية كثيراً من المخترعات كان منها غواصة وماكينة بندق تطلق سبعين طلقة في الدقيقة وطيارة وآلة بخارية .

وليس من شك في أن سويدنبرج الذي ألم بهذه

بعقل الطفولة المبكرة ، أفلا نستطيع أن نستكشف وراء هذا الذي يسائل السماء ويستطلعها قسما ذلك الوالد الذي كان يوغل في عالم الملائكة ، والذي كان يشبه مسيحاً معادلاً ليهوا ، فكان يؤلف في شخص واحد بين القوة التي تعاقب وبين الإرادة التي تعفو

(George Godwin, "The Great Mystics" p. 83)

ولا يقف جورج جودوين عند هذا الحد في تصويره لسويدنبرج في هذه الصورة التي تجعل منه صاحب خيالات وانفعالات فحسب ، وإنما هو يذهب إلى أبعد من هذا ، إذ يصور سويدنبرج في صورة الرجل المشوش العقل المختل الأعصاب ، كأن يقول عنه مثلاً : « إنه عندما يأخذ خياله في السيطرة عليه ، فهناك يصبح سويدنبرج غير مصدق ، وهناك فقط يظهر العقل العظيم وكأنه قد ألقى به في شدة وعنف خارج الآلة المحركة ، وهناك يبدو العالم والفيلسوف في صورة العبقرى المخلط » ( نفس المرجع : ص ٨٣ )

ومهما يكن من شيء فإن الذي لا شك فيه هو أن سويدنبرج قد كان في طور من أطوار حياته عالماً وفيلسوفاً طبيعياً على الوجه الذي رأينا آنفاً ، ثم أصبح بعد ذلك حتى قارب الخامسة والثمانين من عمره ووافته منيته عام ١٧٧٢ ، صاحب رؤى ومكاشفات ونبوءات ومؤولا للكتاب المقدس ؛ ومن ثم استحال رجل العلم والأعمال ، والفيلسوف الطبيعي الذي عول على المنهج التجريبي إلى رجل يرى أشياء ، ويسمع أصواتاً ، ويصف ما يرى وما يسمع وصفاً لا يكاد يقف عليه من يتحدث به إليه حتى يتعجب ويدهش ، ويستولى عليه القلق والحيرة ، فاذا هو بين مصدق ومكذب ، أو بين متردد ومتحفظ على أقل تقدير . ومن قبيل ما أثار العجب والدهشة لهذا التحول العجيب في حياة عالم وفيلسوف كسويدنبرج ، ما رواه هو عن نفسه من أنه استقبل المسيح في زيارة وقعت له فيها معاينة ، ومن أنه تلقى عن المسيح نفسه وصية فوضه فيها أن يقدم للعالم

العلوم كلها ، وشارك فيها مشاركة جديدة منتجة لأحسن النتائج العلمية وأطيب الثمرات العملية ، قد كان له من الخصائص النفسية والعقلية والخلقية ما هباً له سبيل التفوق فيما ألم به من أطراف هذا الخضم العلمي الواسع ، وفيما انتهى إليه من هذا الإنتاج العملي الرائع : وآية ذلك أنه ما ألم بعلم من العلوم إلا وكان المامه به تعمقاً ، وما عمل عملاً من الأعمال إلا وكان عمله تحقّقاً : فهو عندما كان يريد أن يعرف شيئاً ، أو ينظر في شيء ، أو يعمل أية ملكة من ملكاته الحسية أو النفسية أو العقلية أو الروحية في أي شيء ، فانما كان كل أولئك عنده على أحسن وجه وأدقه وأعمقه ، بحيث أنه لم يكن ثمة موضوع يوجه إليه نشاطه المتدفق ، وعقله المدقق ، وقلبه المتدوق ، إلا ويستمد منه قوته الحارقة ، وقدرته المحققة ، ويصطنع في معرفة حقيقة أمره ، والوصول إلى مكنون سره ، فطرته الحدسية الصادقة .

(٢)

## سويدنبرج العالم الفيلسوف الصوفي

يلاحظ المتأمل في حياة سويدنبرج ، وفيما خلف للإنسانية من تراث ، أنه قد تعاقب عليه في تلك الحياة الطويلة الحافلة بألوان النشاط طوران متمايزان : حياة انصرف نشاطه فيها إلى العلم والفلسفة الطبيعية ، وحياة اشتغلت فيها ملكاته الباطنية بعالم بعيد الغور ليس في متناول العلم والعقل ، ولعله أقرب ما يكون إلى عالم الخيال منه إلى عالم الحقيقة ؛ ومن هنا نعى عليه خصومه وخصوم الحياة الروحية ، وأخذوا يفسرون أحواله وأذواقه ورواه والهاماته تفسيراً يغضون فيه من قدره ، فقال قائلهم مثلاً أنه في هذا الطور الثاني حياة سويدنبرج قد امتزج الخيال المتدفق بغيره من العوامل الانفعالية الأخرى التي يتفاعل بعضها مع بعض ، ويكون لتفاعلها صدى فيما يصدر عن شخصية صاحبها ، وأنه إذا كانت الأسس التي قامت عليها شخصية سويدنبرج قد تأثرت

أداء رسالته العلمية عن طريق التجربة الخارجية ، وأقبل على طريق التجربة الداخلية ، فهو قد بحث عن ضالته المشودة في الحقيقة عن طريق آخر غير طريق المشاهدة الخارجية والتجربة الحسية ، وأعنى به طريق الإلهام المباشر الذى هو من أخص خصائص القوى الروحية والتجربة الذوقية ؛ وقد عكف على هذه التجربة وتلك القوى فاذا هو يعمل على تغذيتها وتمييزها ، بحيث جعل منها أداة صالحة لكشف ما هو بسبيل كشفه من الحقائق التى تتصل بعالم الغيب بقدر ما تتصل الظواهر بعالم الشهادة الذى يقع تحت الحس ويخضع للتجربة الخارجية .

وإن سويدنبرج ليصف لنا حاله وقد أقبل على طريق التصوف بعد أن استوعب طريق العلم ، فيقول فى إحدى يومياته : « لقد كنت أصرف اليوم كله فى التعبد وترتيل الأناشيد والتسبيحات ، وفى قراءة كتب الله المنزلة ، وفى الصيام ؛ أما ما تعلمته من الأمور الروحية فهو أنه ليس ثمة أنسب من أن يغض الإنسان من قدر نفسه ، وأن ينصرف بكل ما فيه من اتضاع عن كل شيء ، إلا عن فضل المسيح ؛ فلقد علمنى الروح القدس هذا كله ، ولكنى بعقلى القاصر أغفلت الاتضاع الذى هو أساس لكل شيء » .

وكان طبيعياً أن توثق هذه الرياضات والمجاهدات ثمراتها فى حياة سويدنبرج الروحية : فقد أتى عليه وقت أحسن فيه أن ملكاته الروحية قد تفتحت ، وأنه قد بلغ طور المشاهدة الكشفية أو المكاشفة العينية ؛ ومنذ ذلك الحين نراه وقد أخذ يصف رؤاه وأحلامه ومشاهداته فى ثقة واطمئنان ويقين ، وجعل يكتب فى وصف هذا كله كأن لديه مرجعاً موثقاً به يستمد منه ، ودليلاً لا شبهة فيه يعول عليه ، وذلك على الوجه الذى تبيينه معه من قوله : « لقد رفعت باطنياً إلى السماء على درجات ، وبقدر ما كنت أرتفع ، كانت الغشاوة

تأويلاً جديداً للكتاب المقدس ؛ وليس من شك أيضاً فى أن سويدنبرج قد وقف شطراً كبيراً من حياته وحيويته على أداء رسالته الروحية التى غيرت وجه حياته العلمية والفلسفية الواقعية الأولى ، فاذا هو يتحدث ويكتب عن نعيم السماء وجحيم الأرض ، وعمما فى العالمين العلوى والسفلى من أسرار ، وما يشرق فى باطن أرباب الحب الإلهى من أنوار ، وإذا ثمرات ما كتب عنه ، وما تحدث به ، تراث روحى من الكتب والرسائل التى تعرض لكثير من المسائل الغيبية ، وتعبّر عن كثير من الأذواق والمواجيد الروحية ، فضلاً عما فيها من عناصر علمية وفلسفية ، والتى لعل أمتعها وأجمعها لهذا كله ، وأدله على المذهب الصوفى للعالم الفيلسوف الذى انقلب إلى صوفى ممعن فى عالم الأرواح ، هو كتابه « الحب والحكمة الإلهيان » الذى سنعرض له عرضاً خاصاً مفصلاً فى موضعه بعد .

وإذا كان ذلك كذلك ، وكان موضوع هذا البحث هو كتاب « الحب والحكمة الإلهيان » لسويدنبرج ، فقد تعين إذن ألا نعرض لفلسفته الكونية ولعلمه الواقعى إلا بمقدار اتصالها بمذهبه الصوفى فى الحب والحكمة الإلهيين ؛ وترتب عليه أيضاً أن نقف وقفة خاصة عند سويدنبرج الصوفى .

فقد نظر إلى سويدنبرج على أنه شخصية من أكبر الشخصيات التى عملت عملها ، وآتت أكلها ، فى تاريخ التصوف المسيحى ؛ وإذا كان كذلك ، فهو لاهوتى صاحب أنظار معاندة للكنيسة القديمة ، لقيت أنظاره قبولا لدى الكنيسة الجديدة التى يطلق عليها أحياناً اسم « الكنيسة السويدنبورجية » ، وهو صوفى من أصحاب الأحوال والأذواق والمواجيد المشتغلين بعالم الغيب ، المتحدثين عن عجائب الروح والقلب ، المفسرين لكل ما فى الكون من حقائق الوجود وظواهره عن طريق الحكمة والحب ؛ ذلك بأنه وقد انصرف بعد

عن عقلي تنفتح ، بحيث كنت على المدى ممكناً من القدرة على إدراك أشياء لم أكن لأدركها من قبل ، ومن إدراك أشياء كتلك التي كان من المستحيل على أن ألم بها من بعد .

وكتب سويدنبرج بعد هذا بأمد طويل فقال : « سئلت ذات مرة : كيف استحلت من فيلسوف إلى لاهوتي ؟ فأجبت : بنفس الطريقة التي أحال بها الله صيادي السمك إلى حوارين » . وصيد السمك بالمعنى الروحي للكلمة هو رجل يبحث عن الحقائق الطبيعية ويعلمها ، ثم يبحث عن الحقائق الروحية ويعلمها بعد ذلك على وجه عقلي .

وهذا كله يعنى بعبارة أوضح وأصرح أن الإلهام الذي تهباً لسويدنبرج ، وتحدث عنه مشيراً أو معبراً ، هو تفتح عين بصيرته الروحية ، وتعلمه تعليماً عقلياً للأمور الغيبية ، وقد منح هذا الإلهام ، لا لأنه كان أهلاً له ، كما يقول هو عن نفسه ، بل ليتمكنه من أن ينقل إلى العالم معرفة حقيقية عن طبيعة الفردوس والجحيم وعن وجود الإنسان في العالم الآخر .

على أن سويدنبرج فيما زعم أنه وصل إليه من الكشف والإلهام ، وفيما انكشف له من الحقائق الروحية في هذا الكشف والإلهام ، قد اصطنع لغة مادية يلبسها لما يعبر عنه من الصور ؛ ولكن اصطناعه لهذه اللغة المادية لا يعنى أنه يأخذ بوجهة النظر المادية حين يتحدث عن العالم الآخر مثلاً ، وإنما هو يعبر تعبيراً قوامه التعقل الروحي والتأمل الباطني فيقول مثلاً عن الفردوس والجحيم أنهما ليستا في المكان ، بل هما حالتان باطنتان وروحيتان ، بمعنى أن الدخول في العالم الروحي ليس إلا مجرد شعور داخلي فحسب . على أن سويدنبرج يذهب في تفسيره إلى أن الوجه الخارجي للعالم الروحي يشبه وجه العالم الطبيعي في كل جزئية من جزئياته ، وأن بدن الإنسان الروحي يبدو مشابهاً

مشابهة دقيقة لبدنه الطبيعي . غير أن الفرق هو في أن كل أمور العالم الروحي تمثل الأحوال الروحية لسكانه ، وتتغير مع هذه الأحوال .

ومع أن سويدنبرج كان أمعن ما كان في الإيمان بالأمور الغيبية ، إلا أنه لم يكن يأبه للآراء الخوغاء ، أو يؤمن بالأمور المستحيلة ، أو يأخذ بالأفكار التي لا تمايز تمايزاً يتضح معه وجه الحق ووجه الباطل فيها ، كما يدل على ذلك قوله : « إن الحقائق الروحية لها من القابلية لأن تفهم مثل ما للحقائق الطبيعية ، وكل إنسان له من القدرة على أن يدرك الحق حيناً يكون واضحاً لنفسه ، وعلى هذا الإدراك ينبغي أن يقيم الإنسان رأيه » أما كيف يكون ذلك كذلك ، فقد أجاب سويدنبرج متعجباً ومعارضاً لكثير من الصوفية ومتسائلاً ، فقال : « كيف يمكن أن تؤمن بشيء إذا لم تكن ترى أنه حق أو غير حق ؟ » .

ولعل أطرف وأعجب ما في حياة سويدنبرج الروحية هو ما كان يتمتع به من ملكات نفسية وقوى كشفية كانت سبيله إلى إدراك كثير من الغرائب والإتيان بكثير من العجائب : ذلك بأنه عندما عدل في منتصف حياته عن شواغل الحياة العملية ، وجعل يعلن تأويله الجديد للخلقة كما وردت في (سفر التكوين) بناء على كشفه الجديد ، قد عانى تجربة عرضت له فيها أحوال ، وكانت هذه التجربة شبيهة بتلك التجارب التي وقعت للقديس بولس على طريق دمشق ، وللقديس فرنسيس في سبوليتو (Spoleto) ، ولجورج فوكس عندما كان يرعى غنم أبيه في فينريتون (Fenny Drayton) ، وللقديس أوغسطين ، وللقديس تريزا : فقد كان كل أولئك من أصحاب الحياة الروحية المطهرين الموقنين الذين خلدت أسماؤهم وآثارهم وتراثهم الروحي على مر السنين ، وكانت لهم في حياتهم وبعد مماتهم أقدارهم العظيمة وأخطارهم



البعيدة ، سواء في نفوس معاصريهم أو في تاريخ الأجيال التي تعاقبت بعد عصورهم ؛ وكان لكل من أولئك لحظات عانى فيها أزمة من الأزمات التي كانت تنطوي على كثير من التأويلات الروحية والنوازع النفسية والمنازع الفلسفية : فسويدنبرج من هذه الناحية لم يكن بدعماً فيما عانى من تجارب ، وما عرض له من أحوال وأزمات ، وما عبر به عن واقعات وتأويلات ، وإنما كان مثله في هذا كله كمثل أى من هؤلاء :

وإذا كان ذلك كذلك ، فإذا كان إذن لسويدنبرج من ملكات نفسية وقوى روحية أعانته على ما كابده من أحوال ، وكانت أدواته فيما وقع منه أو وقع له من العجائب والغرائب ؟ الحق أن هناك قصصاً وحكايات كثيرة قد رويت عما كان يتمتع به سويدنبرج من جلاء بصرى وقدرة على الرؤية من بعيد والتنبؤ بالغيب ومعرفة المستقبل ومخاطبة الأرواح والوساطة بين الموتى والأحياء .

أما عن الجلاء البصرى والرؤية من بعيد ، فقد روى أن سويدنبرج كان يتناول الطعام ذات يوم في جوتنبرج مع فريق تبلغ عدته خمسة عشر شخصاً ، وبينما هم كذلك إذا بسويدنبرج يعلن أن حريقاً خطيراً قد شبت نيرانه في أستوكهلم التي تقع على بعد مائتي ميل من جوتنبرج ، وأن هذه النيران قد أخذت أخيراً بنجاح ، وأن بيته قد سلم فلم يصبه أذى منها ؛ وروى أيضاً أن مدام مارتيفيل (Marteville) لم تكن تعرف أين وضع زوجها المتوفى لإيصال استلام من صانع ، ولكن سويدنبرج قد أحضر الايصال إذ استكشفه في درج سرى بناء على إرشاد من زوجها المتوفى ، وذلك بحضرة كثير من شهود العيان . على أن موضوع الرواية الثانية ، وإن كان متصلاً إلى حد ما بملكمة الجلاء البصرى ، إلا أنه أدخل في باب مخاطبة الأرواح والوساطة بين الموتى والأحياء . ومهما يكن من شيء فقد شهد كانت الفيلسوف الألماني بالواقعتين ، إذ نظر

إلى نفسه على أنه طرف يعنيه الأمر ، وذلك على الرغم مما يعزفه عن نفسه من عدم الميل إلى العجائب ، أو عدم الضعف الميال إلى التصديق ، وقد أشار الفيلسوف الألماني إلى هاتين الواقعتين فيما كتبه عن « مكاشفات صاحب الرؤى » (Träume eines Geistesehers) ؛ وأما التنبؤ بالغيب ومعرفة المستقبل ، فقد روى أن

جون وسلي (John Wesley) تلقى ذات يوم خطاباً من سويدنبرج يقول له فيه أنه تلقى من الأرواح كلمة تنبئه فيها أن وسلي يرغب في لقائه ، وأنه اقترح لهذا اللقاء يوماً في تاريخ معين . ولكن سويدنبرج رد بأنه لن يستطيع الوفاء بهذا الموعد لأن وفاته ستقع في التاسع والعشرين من مارس سنة ١٧٧٢ م ، وهذا تاريخ سابق على تاريخ اليوم الذي اقترحه وسلي موعداً للقاء ؛ وقد توفي سويدنبرج بالفعل في اليوم الذي تنبأ به . وليس من شك في أن هذه واقعة من الوقائع العجيبة الغريبة التي تنسب إلى سويدنبرج ، والتي من شأنها أن تثير التعجب والدهشة إلى حد بعيد .

وفضلاً عن هذا كله فإن لسويدنبرج رحلات سماوية تحدث عنها ، ووصف فيها ما شاهده من السماء ومناظرها وسكانها ، كما صور فيها الطبقات والمراتب السماوية الاجتماعية بما فيها من فئات عدة من الملائكة ، وعند عودته من هذه الرحلات السماوية الغربية نراه وكأنه يعمل رسولا بين الموتى والأحياء .

فكل أولئك وأشياء أخرى من العجائب والغرائب تنسب إلى سويدنبرج وتروى عنه ، أو يرويها هو عن نفسه ؛ ومنها ما كان مثاراً للقليل والقال في زمانه ، وموضعاً للتحليل والتعليل بعد زمانه ، وما لا يزال محلاً للتفسير والتأويل في ضوء الدراسات الروحية والنفسية في زماننا ، ولكننا نقف منها عند حد الإشارة إليها ، وذلك لما يقتضيه المقام من تحديد ، وترك أمر تحليلها وتعليلها وتأويلها إلى فرصة أخرى لعلها أن تكون أوسع نطاقاً ، وأبعد آفاقاً .

## آثار سويدنبرج

ونحن نعلم فيما نعلم من حياته وسيرته أيضاً أنه عندما نشر في سنة ١٧٣٤ مؤلفاته في الفلسفة وفي المعادن (Opera philosophica et mineralia) . ومصنفه الصغير عن اللامتناهي والعلة الغائية للخلق ، عرفت قيمته ، وثبتت مكانته ، وذاعت شهرته . على أنه فيلسوف من الطراز الأول . وذلك في أرجاء أوروبا كلها .

ونحن نعلم إلى جانب هذا كله . أنه حوالي سنة ١٧٣٤ أيضاً أقبل على دراسة علم النفس ، وبدأ بحوثه في طبيعة النفس ، كما درس التشريح وعلم وظائف الأعضاء ، وكانت ثمرة بحوثه في هذا الميدان أنه أظهر لأول مرة أن حركة المخ تنفق في وقوعها مع حركة الرئتين أكثر من اتفاقها مع حركة القلب . ولقد كانت مؤلفاته الرئيسية في تلك الفترة تدور حول مملكة الحيوان إذ أخرج فيما بين سنتي ( ١٧٤٠ - ١٧٤١ ) كتابه (Economia regni animalis) ، كما أخرج فيما بين سنتي ( ١٧٤٤ - ١٧٤٥ ) كتابه (Regnum animale)

يضاف إلى هذا كله ما كان لسويدنبرج من بحوث عدة في كثير من المسائل العلمية التي لا سبيل إلى إنكار ما كان لها من قيمة في تاريخ العلوم ونتائجها : فقد كتب بحثاً في براهين مستقاة من مظاهر أعماق البحر في السويد ومن القوة الهائلة للمد والجزر في العصور الأولى ، وبحثاً آخر في محاولات لتفسير ظواهر الكيمياء والطبيعة بالهندسة ، وفي هذا البحث يعرض نظرية في الصور والقوى التي لجزئيات الأجسام محالوا أن يحل العقد الكيماوية ، وأن يفسرها بالمبادئ الأولى ، مما جعل لبحثه فضل سبق على نظرية دالتون الذرية ؛ ناهيك بأن لسويدنبرج بحثاً في حساب التفاضل والتكامل ، وفي السدم الفلكية والفكرة العامة عن التطور ، وأنه يقال أنه أول من أنشأ الفروض الخاصة بتلك السدم .

على أن إنتاج سويدنبرج العلمي والفلسفي ، وإن

تبينا مما تقدم كيف كان سويدنبرج متعدداً في شخصيته ، ومتنوعاً في نشاطه ؛ ولا بد من أن يكون لهذا التنوع وذلك التعدد أثره فيما خلف سويدنبرج من تراث للإنسانية في مختلف نواحي العلم والعمل . وهنا يتساءل السير أوليفر لودج قائلاً: ماذا لكل هذا العمل . وهذا البحث الجاد عن الحقيقة ، من ثمرة ؛ ويجب على هذا السؤال بقوله : إن النتيجة الأولى هي طائفة من التعاليم العلمية التي وإن لم تكن من عظم الشأن بالقدر الذي يضعها في المحل الأول ، إلا أنها تتناول مجالات عدة عظيمة ، وتتم عن لمعات من أنوار البصيرة ، كذلك التي يقول فيها مثلاً : « إن الأثير يبدو وكأنه قد كون لنفسه في العين تركيباً آلياً خاصاً يمكن عن طريقه أن تستقبل تموجاته » ؛ ولقد كان هذا بالنسبة إلى العصر قولاً سديداً ، ولو أنه لم يكن كل شيء ؛ وإنما هناك أشياء أخرى كثيرة . وكانت النتيجة الثانية هي طائفة من التعاليم الفلسفية واللاهوتية ، يتبين منها أن سريان الألوهية في الخلق كله ، وأن شخصية الله ، وأن حقيقة حلوله على هذا الكوكب ، قد أفاض فيها سويدنبرج بدقة ، فضلاً عما عرض له من طبيعة الفردوس والجحيم وما يقع فيهما من أحداث .

ونحن نعلم فيما نعلم من حياة سويدنبرج وسيرته أنه إبان شبابه عينه الملك شارل الثاني عشر في منصب قام فيه بأعمال هندسية مدنية وعسكرية ، وأنه عين مساعداً في الكلية الملكية للمناجم ، وهناك أدى خدمات جليلة للصناعات المعدنية في السويد إبان ثلاثين عاماً ، وأنه قد أعرض عن منصب الأستاذية في الرياضيات ، وذلك لأن أهم ما كان يميل إليه ويعنى به هو التطبيقات العملية للعلم .

كان على هذا الوجه الذي رأيت من الغزارة والبراعة ،  
فان تراثه الروحي في ميدان الدين واللاهوت والتصوف  
الفلسفي ليس أقل من هذا غزارة وبراعة ، فضلاً عما  
يمتاز به من عمق ودقة وروعة : فقد كتب عن السماء  
وأسرارها ، وعن الفردوس والجحيم ، وعن حكمة  
الحب الإلهي وحكمة الحكمة الإلهية ، وعن حكمة العناية  
الإلهية ، وعن النفس والبدن والصلة المتبادلة بينهما ،  
وعرض للكتاب المقدس بالشرح والتفسير تارة ،  
وبالتأويل والإبانة عن الحقائق والدقائق التي انطوت  
عليها ألفاظه وعباراته تارة أخرى ، إلى غير ذلك من  
المسائل الدينية والروحية واللاهوتية التي تشهد آثاره  
المؤلفة فيها كما تشهد آثاره المؤلفة في المسائل العلمية  
والفلسفية ، بأنه لم يكن عالماً بارعاً في العلم فحسب ،  
ولا في الفلسفة فحسب ، ولا في اللاهوت فحسب ،  
ولا في سيرته العلمية وحياته الروحية فحسب ، وإنما  
كان عبقرياً فذاً في هذا كله ، ولعل عبقريته أظهر  
ما تكون في قدرته الفائقة على الجمع بين التقيضين ،  
والتأليف بين الضدين .

وإذا كان ذلك كذلك ، فانه يمكن أن نصنف  
أهم آثار سويدنبرج العلمية والفلسفية واللاهوتية تصنيفاً  
يجمعها ويؤلف بينها على الوجه التالي :

( أ ) آثار علمية وفلسفية : وما يندرج تحتها :

١ - الأعمال الفلسفية والمعدنية سنة ١٧٣٤

(Opera philosophica et Mineralia, 1734)

٢ - اللامتناهي والعلة الغائية للمخلوق سنة ١٧٣٤ .

(De Infinito et causa finali creationis, 1734)

٣ - تدبير مملكة الحيوان سنة ١٧٤٠

(Economia Regni Animalis, 1740)

٤ - مملكة الحيوان سنة ١٧٤٤ - ١٧٤٥

(Regnum Animale, 1744-1745)

ولعل من آثار سويدنبرج التي نشرت بعد وفاته  
ما يلي :

٥ - المخ من وجهة النظر الفسيولوجية والتشريحية  
والفلسفية سنة ( ١٨٨٢ - ١٨٨٧ ) .

٦ - النفس أو علم النفس العقلي سنة ١٨٨٧ .

ولهذين الكتابين ترجمة إنجليزية .

وقد نشرت لجنة سويدنبرج تحت رعاية الأكاديمية  
الملكية السويدية للعلوم ما يلي :

٧ - الجيولوجيا والرسائل مع مقدمة بالإنجليزية  
للأستاذ أ. ج. ناثورست A. G. Nathorst سنة ١٩٠٧ .

٨ - الكوسمولوجيا ، مع مقدمة للأستاذ سف .  
آرهينيوس Sv. Arrhenius سنة ١٩٠٨ .

(ب) آثار لاهوتية : وما يندرج تحتها :

١ - أسرار السماء سنة ١٧٤٩ - ١٧٥٦

(Arcana Coelestia, 1749-1756)

٢ - الفردوس والجحيم سنة ١٧٥٨

(De Coelo et Inferno, 1758)

٣ - الحكمة الملائكية للحب الإلهي والحكمة الإلهية

سنة ١٧٦٣

(Sapientia Angelica de Divino Amore et de  
Divina Sapientia, 1763).

٤ - الحكمة الملائكية للعناية الإلهية سنة ١٧٦٤ .

(Sapientia Angelica de Divina Providentia,  
1764)

٥ - سفر الرؤيا مكشوفاً سنة ١٧٦٦

(Apocalypsis Revelata, 1766)

٦ - علاقة النفس والبدن سنة ١٧٦٩

(De Commercio Animae et Corporis, 1769)

٧ - الدين المسيحي الحق سنة ١٧٧١

(Vera Christiana Religio, 1771)

ومن بين رسائل سويدنبرج اللاهوتية التي نشرت  
بعد وفاته يعد ما يلي أهمها :

٨ - سفر الرؤيا مشروحاً ١٨١١ - ١٨١٥ .

(Appocalypse Explained, 1811-1815)

٩ - المذكرات أو اليوميات الروحية ١٨٨٣ -

١٩٠٢ .

(The Memorabilia, or Spiritual Diary, 1883-1902).

ومما لا بد من ملاحظته هنا أن سويدنبرج قد كتب ما كتب من كتب ورسائل وبحوث باللاتينية ، وأن أكثر هذه الآثار قد ترجم إلى الإنجليزية ، كما ترجمت طائفة منها إلى سبع عشرة لغة أخرى بين أوربية وشرقية .

(٤)

### الحب والحكمة الإلهيان

وها هنا لا بد من وقفة خاصة عند هذا الكتاب الذى يعد بحق من أهم كتب سويدنبرج اللاهوتية والروحية ، إن لم يكن أهمها جميعاً ، وأدناها على مذهبه فى نواحيه الدينية والصوفية والفلسفية ، على نحو ما سبقت الإشارة إلى ذلك آنفاً ، وأعنى بهذا الكتاب كتاب « الحب والحكمة الإلهيان » الذى اتخذنا من عنوانه عنواناً لهذا البحث بصفة عامة ، ولهذا الفقرة من هذا البحث بصفة خاصة .

والكتاب كما يبدو من عنوانه يعرض لمسألتين من أدق وألطف المسائل الفلسفية والصوفية، وهما مسألة الحب الإلهي من ناحية ، ومسألة الحكمة الإلهية من ناحية أخرى ؛ وهو لا يعرض لهما من حيث الإبانة عن ماهية الحب والحكمة الإلهيين فى ذاتهما وحقيقتهما وطبيعتهما فحسب ، ولكن من حيث هذا كله ، ومن حيث أنهما مبدءان أصليان للخلق ، ولما فى العالمين العلوى والسفلى من حقائق عقلية ، ورفائق روحية ، وظواهر مادية أيضاً .

والكتاب كغيره من آثار سويدنبرج فى أن صاحبه كتبه باللاتينية ، كما كتب تلك الآثار بهذه اللغة . وقد

ترجم إلى الإنجليزية ، وراجع الأستاذ ف . بايلي F. Bayley ، معولاً فى هذا على طبعة جمعية سويدنبرج ، ومراعياً على قدر وسعه أن يذلل العقبات وأن يتغلب على الصعوبات التى اشتمل عليها الكتاب ، والتى يرجع منشؤها إلى استعمال سويدنبرج لبعض الألفاظ والعبارات استعمالاً اصطلاحياً ، أو رمزياً قوامه الإشارة والكناية والمجاز حتى إذا تهيأ له حظ موفوراً من التغلب على هذه الصعوبات، وتذليل تلك العقبات ، جاءت الترجمة أمينة ، ومأمونة الجانب من الوقوع فى مزالق الزلل ومازق اللبس أو الغموض أو الاجهام ، وغير ذلك مما يقع فيه المترجمون ، لا سيما عن لغة قديمة كاللغة اللاتينية ، فإذا هم يبعدون فى ترجمتهم عن المعانى التى يعنىها المؤلف من وراء ألفاظه وعباراته ، وقد يكون لهذه الألفاظ والعبارات أكثر من معنى واحد لكل لفظ واحد أو لكل عبارة واحدة ، فلا بد عندئذ من إحكام الفهم لدقائق المعانى المنطوية عليها ألفاظ اللغة المترجم عنها ، ومن اصطناع الروية والدقة والذوق ، بحيث تراعى المحافظة اليقظة على روح النص المترجم مراعاة دقيقة حتى يصح أن يقال فى الترجمة إنه لم يكن فى الإمكان أبدع مما كان .

ويقع كتاب سويدنبرج عن « الحب والحكمة الإلهيين » فى خمسة أجزاء ، سأحاول فيما يلى أن أقدم بين يدي قراء « تراث الإنسانية » تلخيصاً لها ، ثم تعقيباً عليها ، بما يبين خطر الكتاب وأثره فى هذا التراث ، وذلك من خلال الفقرات التى يتألف منها كل جزء ، والتى يختلط فيها العرض الفلسفى والنظر العقلى والدليل المنطقى بالذوق الصوفى والإيمان الدينى والوجد الروحى حتى لا نكاد ندرى فى كثير من المواطن هل نحن مع فيلسوف من أهل النظر والبرهان ، أو مع صوفى تيوزوفى من أرباب الذوق والعيان :

١ - ففى الجزء الأول يتحدث سويدنبرج عن الحب حديثاً تمهيدياً عاماً ، فيبين حده وماهيته ، كما



يبين المعاني المختلفة التي ينطوى عليها لفظ الحب ؛ ثم يتحدث عن الحب الإنساني والحب الإلهي ، والصلة بين هذا الحب الإلهي وبين الحكمة الإلهية من ناحية ، وبين ذلك الحب الإنساني وبين الحياة الإنسانية من ناحية أخرى ، وأثر كل من الحين في الإنسان والكون ، وفيما يسمو على الإنسان والكون من ملائكة : ذلك بأن سويدنبرج يرى أن الحب هو حياة الإنسان ، وأن الله وحده هو عين الحب ، لأنه هو عين الحياة ، وأن الملائكة والإنس هم الذين يتلقون الحياة ويستمدونها من عين الحياة .

ولست الذات الإلهية هي عين الحب فحسب ، ولكنها هي عين الحب والحكمة جميعاً . وكذلك ليس الحب الإلهي منفصلاً عن الحكمة الإلهية ، ولا الحكمة الإلهية منفصلة عن الحب الإلهي ؛ بل إن مثل الحب الإلهي والحكمة الإلهية كمثل الجوهر والصورة ، لهما وجود واحد يتحقق في حقيقة واحدة متفردة ، ويحقق في الوجود الذي يتجلى في الكون حقائق متكررة وظواهر متعددة . ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات سويدنبرج نفسه أن الحب والحكمة الإلهيين يجب أن يكون وجودهما ضرورياً ، وأن تكون لهما تجليات في الموجودات الأخرى التي يرجع خلقها إليهما ، ويستمد نموها وبقاؤها منهما . إذ أن كل الأشياء التي في الكون قد خلقها الحب والحكمة الإلهيان اللذان يتمثلان ويتحدان فيما يسميه سويدنبرج بالله الإنسان . وإذن فكل الأشياء التي في الكون المخلوق إنما هي قوالب للحب والحكمة الإلهيين اللذين لله الإنسان .

ولما كان ذلك كذلك ، فقد ترتب عليه أن يكون الإلهي متجلياً في كل شيء ، بل أن يكون هو عينه في أعظم الأشياء وأقلها ؛ وليس معنى هذا أن الإلهي له كغيره من الموجودات وجود متصل بالزمان والمكان ؛ بل إن الإلهي يملأ المكان كله في الكون منفصلاً عن المكان ، كما أنه منفصل عن الزمان في الزمان كله .

٢- وفي الجزء الثاني يفصل سويدنبرج بعض ما أجمله من قول في الحب والحكمة الإلهيين ، وفيما يصدر عنهما من فيض سواء في عالم الملائكة أو عالم الإنس ؛ ولكن حديثه هنا حديث رمزي مجازي يصطنع فيه التشبيهات والكنائيات التي قد يسرف في بعضها حيناً ، وقد يغمض في بعضها حيناً آخر ، فإذا معانيه تكاد أن تخفى وتغمض ، فلا تكاد نتبين ماذا يعنى على وجه التحقيق من هذه الكنائيات وتلك التشبيهات التي يقوم عليها أسلوبه الرمزي المجازي :

فعنده أن الحب والحكمة الإلهيين يريان في العالم الروحي كأنهما شمس ؛ ومن هذه الشمس التي هي مظهر الحب والحكمة الإلهيين تنبعث الحرارة والضوء ، وليست هذه الشمس شمساً مادية ، ولكنها شمس روحية ، كما أن الحرارة والضوء اللذين ينبعثان منها ليسا محسوسين وإنما هما مجردان ؛ ناهيك بأن تلك الشمس الروحية ليست هي الله ، ولكنها فيض من الحب والحكمة الإلهيين ، وكذلك تكون حرارة الشمس وضوؤها .

ومن حيث أن الحرارة والضوء الروحيين فيفيضان من الله كأنهما شمس روحية ، فهما من هذه الناحية شيء واحد ، مثلهما في هذا كمثل حب الله وحكمته .

وإذن فهناك شمسان : شمس العالم المادي ، وهي شمسنا المرئية المحسوسة ، وشمس العالم الروحي ، وهي شمس الملائكة التي لا ترى ولا تحس ؛ وكما أن شمس العالم الطبيعي بعيدة عن الإنس ، فكذلك شمس العالم الروحي بعيدة عن الملائكة . والبعد بين الشمس والملائكة في العالم الروحي إنما هو مظهر يتوقف على مبلغ استعداد الملائكة لتلقى الحب والحكمة الإلهيين .

ويستتبع حديث سويدنبرج عن الشمس على هذا الوجه ، حديثاً عن الجهات التي تتعين كل منها بموقعها من تلك الشمس ، فالشرق في العالم الروحي هو حيث الله كأنه شمس . وإذا كان ذلك كذلك ، وكان

الملائكة يولون وجوههم نحو الله ، يتلقون عنه فيض حبه وحكمته ، فقد ترتب على ذلك أن يصبح الجنوب عن يمينهم ، والشمال عن يسارهم ، والغرب من خلفهم . ومن حيث أن الحب والحكمة الإلهيين يصدران عن الله كأنه الشمس التي تصدر عنها الحرارة والضوء ، ومن حيث أنهما يبعثان الحرارة والضوء في السماء أو الفردوس ، فقد نظر إليهما سويدنبرج على أنهما عبارة عن الفيض الإلهي أو الروح القدس . وإذا كانت الشمس هي الفيض الأول عن الحب والحكمة الإلهيين ، فقد خلق الله الكون وكل شيء في الكون بواسطة تلك الشمس .

على أن سويدنبرج يفرق بين شمس العالم الطبيعي وبين شمس العالم الروحي ، فيقول إن الشمس الأولى نار خالصة ، ولهذا نعتها بأنها ميتة ؛ وإذا كانت الطبيعة تستمد أصلها من هذه الشمس الميتة ، كانت الطبيعة هي الأخرى ميتة ، على حين أن شمس العالم الروحي حية ، ورياضة بالحياة في العالم الروحي الذي هو من أجل هذا عالم حي .

وينتهي سويدنبرج من هذا كله إلى أن للخلق غاية قصوى ، وأن هذه الغاية القصوى هي أن كل الأشياء ، وقد فاضت من الحب الإلهي ، وصدرت عن الحكمة الإلهية ، وهما عين الذات الإلهية ، فانه يمكن لكل الأشياء أن ترد إلى الله ، وأن تتحد معه .

٣- وفي الجزء الثالث يصور سويدنبرج مذهبه في الإنسان ، وفيما للإنسان من نفس ، وفيما لهذه النفس الإنسانية من أخلاق تحقق في بعضها الحق والخير فاذا هي تنعم بالفردوس ، وتحقق في بعضها الآخر الباطل والشر فاذا هي تشقى في الجحيم :

ولما كان سويدنبرج يرى أن كل شيء يصدر عن الحب والحكمة الإلهيين ، وأن كل ما يصدر عن الإنسان من أفعال الخير أو الشر فانما يكون فيها من خيرية أو

شرية على قدر ما فيه من حب وحكمة تلقاها عن الذات الإلهية التي هي المنبع الفياض بالحب والحكمة الإلهيين ، فهو قد قدم بين يدي مذهبه في الإنسان بفقرات تمهيدية تحدث فيها عما يسميه بمراتب الصعود ومراتب الامتداد وهو قد رأى أن هذه المراتب متفاوتة في حظها من الكمال بمقدار تفاوتها في حظها من العلو والرفعة ، بمعنى أنه كلما كانت المرتبة أعلى ، كان كمالها أعظم ؛ وهو قد رأى أيضاً أن ثمة في كل نظام مراتب عليا ومراتب دنيا ، وأن المرتبة القصوى تنطوي على المراتب السابقة عليها وتشملها ، وأن مراتب الصعود إنما تكون في أقصى كمالها وقوتها ، وذلك في المرتبة القصوى التي تحتويها وتشتمل عليها .

ومن ثم انتهى سويدنبرج إلى أن ثمة لكل إنسان مراتب ثلاثاً يصعد من أدناها إلى أقصاها ، وأنها تفتح أبوابها له على التعاقب حتى يدخل فيها ، ويحل بها ، وأنه على قدر ما تفتح له كل مرتبة من هذه المراتب ، يكون نصيبه من البعد عن المادية والقرب من الروحية ، حتى إذا وصل إلى أقصاها ، وهي أكملها ، تحقق له الاتصال بالله والاتحاد معه . ومعنى هذا بعبارة أخرى من عبارات سويدنبرج نفسه أن النور الروحي يفيض على الإنسان إبان حلوله في تلك المراتب ، وتحققه بها ؛ ولا يمكن للإنسان أن يتم له شيء من هذا التحقق أو ذلك الحلول في أقصى تلك المراتب وأكملها إلا أن يتجنب الشرور ، ويتنكب الآثام ، ويشهد الله ، وعندئذ يصبح الإنسان الذي يصل إلى هذه المرتبة الروحية القصوى إنساناً روحياً متميزاً عن الإنسان الطبيعي الذي تغلب عليه شهواته ، وتصدر عنه أفعاله بمقدار ما تعمل فيه انفعالاته ونزواته .

أما ما هي هذه المراتب الثلاث التي تمر بها النفس الإنسانية في صعودها إلى الله ، فهي تبدأ عند سويدنبرج بالمرتبة الطبيعية ، وتتوسطها المرتبة الروحية ، وتنتهي

تلقت الحب مضاهية للجحيم ، كما صور النفس الروحية  
المرتبة الطبيعية للنفس تتضمن المرتبتين الآخرين  
وتشتمل عليهما ، فان لها معهما رد فعل مضاد ، بمعنى  
أنه إذا لم تكن المرتبتان الوسطى والعليا متفتحتين أمام  
النفس ، فهناك تحصل المقاومة ؛ أما إذا كانت هاتان  
المرتبتان متفتحتين ، فهناك تعمل النفس على الصعود  
إليهما والدخول فيهما .

وأما كيف تصدر عن النفس الإنسانية أفعالها الحيرة  
والشريرة ، فقد فسر سويدنبرج ذلك بأن للنفس  
ملكيتين جوهريتين : إحداهما هي الحرية ، والأخرى  
هي التعقل ؛ وأنه على قدر إحسان استعمال هاتين  
الملكيتين يكون صدور الخير ، كما أنه على قدر اساءة  
استعمالها يكون صدور الشر . وهذا يعنى أن كلا من  
الإنسان الخير والإنسان الشرير حائز لهاتين الملكيتين ،  
إلا أن أحدهما يتميز بإحسان استعمالها ، على حين أن  
الآخر يتميز باساءة استعمالها : فهذا يستعملهما تأييداً  
للباطل والشر ، وذاك يستعملهما إحقاقاً للحق وتحقيقاً  
للخير . وليس من شك في أن الباطل والشر يضادان  
الحق والخير ، ويتميزان عنهما ، لأن الباطل والشر  
شيطانيان وسفليان ، على حين أن الحق والخير الهيان  
وعلويان . ومن هنا عبر سويدنبرج عن فكرته الأخلاقية  
في النفس الطبيعية بأن هذه النفس في حال امتلائها  
بالشرور ، وبما يجانسها من ألوان الباطل ، فانما هي  
صورة مضاهية للجحيم ، كما صور النفس الروحية  
وقد تلقت الحب والحكمة وامتلات بهما ، وصدرت  
عنهما ، في صورة مضاهية للفردوس .

٤ - وفي الجزء الرابع يعرض سويدنبرج ما تصوره  
من الألوهية ، ومن الكون المخلوق ، ومن الصلة بين  
هذا الكون المخلوق وبين الله الخالق :

فسويدنبرج يرى أن الله وهو رب الكون منذ  
الأزل ، قد خلق من ذاته الكون وكل ما فيه ، ولم يكن

خلقه لهذا الكون من لا شيء . على أن هناك واسطة  
بين الله وبين خلقه للكون : ذلك بأن الله قد ولد من  
ذاته شمس العالم الروحي ، ومن هذه الشمس خلق  
الكون ، وكل ما فيه من كائنات .

ويذهب سويدنبرج إلى أن في الله الذي هو منذ  
الأزل رب الكون ، ثلاثة أشياء هي عين الرب : الحب  
الإلهي ، والحكمة الإلهية ، والصنع الإلهي ؛ وأن هذه  
الأشياء الثلاثة لها مظاهرها التي تفيض منها ، وتظهر  
خارج شمس العالم الروحي .

وإذا كان كل شيء قد خلقه الله هكذا كما يتصور  
سويدنبرج ، إلا أن الجواهر المادية التي تتألف منها  
الأرضون ، ليس فيها ثمة شيء من الإلهي ذاته ، ولكنها  
لا تنفك عن كونها تستمد وجودها من ذات خالقها :  
ذلك بأن هناك فيضاً دائماً من العالم الروحي على العالم  
الطبيعي ، وأن هذا الفيض له صورتان نوعيتان يعمل  
عمله فيهما ، وتظهر آثاره عليهما ، وإحدى هاتين  
الصورتين هي الصورة النباتية ، والأخرى هي الصورة  
الحيوانية . وهذا يعنى بعبارة أدق وأعتمق من عبارات  
سويدنبرج أن للأشياء المرئية في الكون المخلوق دلالتها  
على أن الطبيعة لم تولد قط ، ولن تولد البتة ، أي  
شيء ؛ ولكن الله من ذاته ، وعن طريق العالم الروحي  
يولد كل شيء .

٥ - وإذا كان سويدنبرج قد أفرد لكل موضوع  
من موضوعات فلسفته التيزوفية جزءاً من الأجزاء  
الأربعة الأولى من كتابه الذي نحن بصدد تلخيصه هنا ،  
إلا أنه في الجزء الخامس والأخير من هذا الكتاب يكاد  
أن يؤلف بين الموضوعات المختلفة كلها ، وأن يعقب  
عليها كلها ، وأن يخرج لنا من خلال هذا التعقيب وذلك  
التأليف خلاصة شاملة لمذهبه في كل ما عرض له آنفاً ،  
بحيث يكون التفسير الذي تنطوي عليه هذه الخلاصة  
قائماً على المبدأين الرئيسيين اللذين جعل منهما موضوعاً

لهذا الكتاب وهما الحب الإلهي من ناحية ، والحكمة الإلهية من ناحية أخرى : فهذا الجزء الخامس نجد كلاماً عن الله وجهه وحكمته ، وكلاماً عن الكون وخلقته وطبيعته ، وكلاماً عن الإنسان ونفسه وكسبه وفطرته ، وفضلاً عن ذلك ما نجده في هذا الجزء من حديث سويدنبرج عن بعض المسائل بلسان ذوقه وكشفه ورويته :

فهو يحدثنا بادئ ذي بدء عن الإنسان ، وما خلقه الله فيه من ملكات تعينه على تلقي الحب والحكمة من الله ، ويستعين بها على تحقيق الخير والحق ، والإعراض عن الشر والباطل : فقد خلق الله الإنسان وفيه ملكتان : الإرادة والعقل : الإرادة لتلقى حبه الإلهي ، والعقل لقبول حكمته الإلهية .

على أن سويدنبرج الفيلسوف اللاهوتي ، والصوفي التيوزوفي المتفلسف ، لم يكن هنا بمعزل عن سويدنبرج العالم الطبيعي صاحب النظريات والمباحث العلمية الكثيرة لا سيما ما كان له من هذه المباحث والنظريات في الفسيولوجيا والتشريح : فهو يزعم أن الإرادة والعقل يوجدان في المخ كله ، وفي كل جزء من أجزائه ، ومن ثم في البدن كله ، وفي كل جزء من أجزائه ، وأن الحياة في جملتها وفي تفصيلاتها إنما هي كما كانت في أصلها الذي يعني أن الحياة تتدفق من كل جزء إلى الكل ، ومن الكل إلى كل جزء ، وأن هناك تقابلاً بين الإرادة والقلب ، وتقابلاً آخر بين العقل والرئتين ، وأن كل الأشياء التي في النفس ترجع إلى الإرادة والعقل ، كما أن كل الأشياء التي في البدن ترجع إلى القلب والرئتين ؛ ولعل كثيراً من الأسرار المتعلقة بالإرادة والعقل ، ومن ثم المتعلقة بالحب والحكمة ، تستكشف عن طريق هذا التقابل .

فكل أولئك وكثير غيره من المبادئ الكلية والمسائل الجزئية في الفلسفة الطبيعية والنفسية والخلقية والميتافيزيقية

قد تناوله سويدنبرج في كتابه « الحب والحكمة الإلهيان » الذي قدمت بين يديك تلخيصاً لأجزائه الخمسة . وليس من شك في أن الكتاب بما يصوره من مذهب فلسفي ، وبما يعبر عنه من منزع روحي ، وبما اصطنعه فيه مؤلفه من منهج علمي عقلي ذوقي في آن واحد ، يمكن أن يعد في مقدمة مصنفات سويدنبرج بنوع عام وعلى رأس مصنفاته اللاهوتية والفلسفية والتيوزوفية بنوع خاص ، ومن بين الآثار القيمة التي عملت عملها ، وآتت أكلها في تراث الإنسانية ، سواء فيما خلفه العلماء والفلاسفة والشعراء والصوفية من ذلك التراث ، أو فيما كان له من آثار متجددة في حياة أولئك وهؤلاء .

ومهما يكن في أسلوب سويدنبرج في هذا الكتاب من غموض وإبهام في بعض ألفاظه وعباراته ، لأنه كتب كتابه باللاتينية ، كما سبقت الإشارة إلى ذلك آنفاً ، فحسب سويدنبرج أنه قدم فيه للإنسانية تصويراً للوجود ، وتفسيراً للحياة ، وتعبيراً عن حقيقة هذه الحياة وذلك الوجود ، لعلنا لو أعملنا عقولنا وقلوبنا وضمايرنا فيما قدم من هذا كله ، وأنشأنا بيننا وبينه نوعاً من الصلة الروحية التي تقوم على الألفة معه ، والأنس به ، لعرفنا منه كثيراً من الحقائق التي تغمض على الفهم ، والدقائق التي تجل عن الوهم ، وعندئذ نستطيع أن نحل الكتاب في محله من تراث الإنسانية ، وأن نضع مؤلفه في موضعه من عباقرة الإنسانية .

( ٥ )

### شواهد من الكتاب

وهذه شواهد من كتاب « الحب والحكمة الإلهيان » لسويدنبرج ، أختم بها هذا البحث ، ولعل في إيرادها ما يعين على فهم بعض النواحي التي أوردناها خلال تحليلنا من ناحية ، وعلى تذوق بعض الحقائق التي عرض لها سويدنبرج من ناحية أخرى ، وعلى إبراز أسلوب



المؤلف وطريقته في التفكير إبرازاً صادقاً أميناً من ناحية الثالثة :

— أ —

## الحب حياة الإنسان

قال سويدنبرج ما نصه :

١ — الإنسان مدرك للوجود ، ولكنه ليس مدركاً لطبيعة الحب : فهو مدرك لوجود الحب من اصطناع اللفظ في الحديث العادي ، وذلك على نحو ما نقول : هذا الإنسان يحبني ، والملك يحب رعيته ، والرعية تحب ملكها ، والزوج يحب زوجته ، والأم تحب أبناءها ، وبالعكس ؛ أو أن هذا الشخص أو ذاك يحب وطنه ومواطنيه ، أو جاره ، وكذلك عند التحدث عن الأشياء اللاشخصية من أننا نحب هذا أو ذاك . على أنه إذا كان يتحدث عن الحب هكذا على وجه كلي ، إلا أنه ينذر أن يعرف أحد ما هو . فالإنسان من حيث هو قاصر عن تكوين أية فكرة متميزة عن الموضوع عندما يفكر فيه ، يقول إما أنه ليس شيئاً حقيقياً ، أو أنه ليس إلا شيئاً ينبعث مما نرى أو نسمع أو نلامس أو نتحدث عنه فيؤثر فينا . فالإنسان جاهل جهلاً تاماً بأن الحب هو قوام حياته ، التي ليست الحياة العامة لبدنه كله ، ولأفكاره كلها فحسب ، بل حياة لأدق تفاصيلهما أيضاً . ولعل الإنسان الحكيم يستطيع أن يدرك هذا من الاعتبارات التالية : هل تستطيع أن تفكر أو تعمل على وجه الاطلاق لو أن عاطفة الحب قد انتزعت منك ؟ عندما تحمد جذوة الحب ، أفلا تحمد أيضاً جذوة الفكر والكلام والفعل ، وأفلا تصبح حية عندما يضطرم الحب ؟ أفلا تضطرم بقدر على نحو ما هو الشأن في العاطفة ؟ إن الرجل الحكيم يدرك هذه الوقائع على أن الأمر فيها أمر تجربة ، ولكنه لا يتحقق من أن الحب هو حياة الإنسان .

٢ — لا يستطيع أحد أن يعرف ماذا تكون حياة الإنسان ، إلا أن يدرك أنها هي الحب . وإذا لم يكن هذا معروفاً فقد يعتقد بعض الناس أنها في الفكر ؛ ومع ذلك فإن الفكر هو النتيجة الأولى للحياة ، ولكن الفكر يمكن أن يكون في كثير أو قليل داخلياً ، وكذلك يمكن أن يكون في كثير أو قليل خارجياً . والفكر الذي هو في أعماق أعماقه عبارة عن إدراك ، هو بالفعل النتيجة الأولى للحياة . على أن هذه النقاط ستتناول فيما بعد ، وذلك عندما توضع مراتب الحياة موضع البحث .

٣ — لعل بعض فكرة الحب ، من حيث هو حياة الإنسان ، يمكن أن يتكون من حرارة الشمس في العالم فمن المعروف جيداً أن هذه الحرارة هي ، كما كانت ، الحياة المشتركة بين كل نبات على وجه الأرض : ذلك بأنها عندما تزداد في الربيع ، فإن نباتات من كل نوع تطلع من التربة ، وإذا هي قد زينتها على التعاقب الأوراق والأزهار والثمار ، وهكذا يقال بمعنى من المعاني أنها تعيش ؛ ولكن عندما تنقص الحرارة في الخريف والشتاء ، فإن النباتات تعرى من دلالات الحياة فتذبل . وكذلك الشأن في حب الإنسان ؛ إذ أن الحب والحرارة يقابل كل منهما الآخر على التبادل ، ولهذا كان الحب كذلك حاراً .

— ب —

## الله وحده هو عين الحب لأنه هو عين الحياة

٤ — الله وحده ، ومن ثم الرب ، هو عين الحب ، لأنه هو عين الحياة ، والملائكة والإنس هم قوابل له الحياة . وهذا سيبين على وجه التمام في المصنفات التي تدور على العناية الإلهية والحياة . وهنا نلاحظ أن الرب الذي هو إله الكون لا مخلوق ولا متناه ، على حين أن الملائكة والإنس كائنات مخلوقة ومتناهية . ولأن الرب

والحكمة ، وليسوا كيفما كان صادرين عن أنفسهم ، بل عن الرب . هذه الحرارة وهذا الضوء الروحاني لا يتدفقان في الملائكة ولا يوتران فيهم فحسب ، بل هما يتدفقان في الإنس ويوتران فيهم أيضاً ، وذلك على قدر ما يصبحون قادرين على قبولها ؛ وقدرتهم على فعل ذلك تتوقف على درجة حبهم للرب ولجيرتهم . هذه الشمس ذاتها ، أو الحب الإلهي ، ليست قادرة بجزارتها وضوئها على أن تخلق أى أحد خلقاً مباشراً من ذاتها ، لأن أى أحد يخلق هكذا سيكون عندئذ هو الحب في جوهره ، الذى هو الرب في ذاته ؛ ولكنه يستطيع أن يخلق كائنات من جواهر ومواد مكونة على وجهه تستطيع معه أن تقبل الحرارة عينها والضوء عينه ؛ مثله في هذا كمثل الشمس بالضبط في أنها لا تستطيع بجزارتها وضوئها التوليد في الأرض مباشرة ، بل بواسطة مواد في التربة التي يمكنها أن تعمل عملها فيها بجزارتها وضوئها فاذا هي تولد النباتات . ويمكن أن يتبين من الكتاب الموسوم ( الفردوس والجحيم = Heaven and Hell : 116 - 140 ) أن حب الرب الإلهي ينظر إليه كأنه شمس في العالم الروحي ، وأن الحرارة والضوء الروحانيين اللذين من خلالها تحصل للملائكة قنية الحب والحكمة ، إنما ينبعثان من هذه الشمس .

٦ - وإذا لم يكن الإنسان هو الحياة ، ولكنه قابل للحياة ، فقد ترتب على هذا أن تولد الإنسان عن أبيه ليس تولداً للحياة ، بل هو تولد لمحض صورة أولية فحسب قابلة للحياة ؛ وإلى هذه الصورة من حيث هي نواة أو أساس تتعاقب إضافة جواهر ومواد لها صور ملائمة لقبول الحياة في نسقتها ورتبتها .

- - -

### الذات الإلهية هي عين الحب والحكمة

(٢٨) إذا أنت ألمت الماماً عقلياً بكل الأشياء التي تعرف ، واستقصيت في شيء من التسامى بالنفس ،

لا مخلوق ولا متناه فهو وجود جوهرى يطلق عليه اسم « ياهوا » "Jehovah" ، وهو عين الحياة ، أو الحياة عينها . ومن المخلوق واللامتاهي الذى هو عين الوجود وعين الحياة ، لا يمكن أن يخلق إنسان خلقاً مباشراً ، لأن الإلهي واحد ولا منقسم ؛ ولكن الإنسان يجب أن يخرج إلى الوجود بواسطة جواهر مخلوقة ومتناهية ، مكونة على وجهه يمكن معه للإلهي أن يقر فيها . ومن حيث أن الإنس والملائكة قد خلقوا هكذا ، فانهم قوابل للحياة . ولذلك إذا أباح أحد ما لنفسه أن يعم في الضلال إلى حد يرى معه أن له حياة فطرية ، وأنه ليس مجرد قابل للحياة عينها ، فلا مناص له عندئذ من أن يرى أنه إله . إنه لوهم محض أن نخيل لأحد ما أن له قنية الحياة الفطرية ، ولو أنه يشعر كأنه هو الذى يفعل . ذلك بأن العلة الأولى تدرك على أنها مندرجة في العلة الآلية فحسب . وإذا كان الله هو الحياة عينها ، فهو نفسه يقول في ( إنجيل يوحنا : الأصحاح الخامس ، الآية ٢٦ ) : « كما أن للأب حياة في ذاته ، فهو كذلك قد منح الإبن أن تكون له حياة في ذاته » ؛ وهو يصرح كذلك بأنه « عين الحياة » ( إنجيل يوحنا : الأصحاح الحادى عشر ، الآية ٢٥ ؛ الأصحاح الرابع عشر ، الآية ٦ ) . أما وأن الحياة والحب شيء واحد على نحو ما تبين الآن مما سبق قوله في ( فقرة ١ ، ٢ ) ، فقد ترتب على ذلك أن الرب من حيث هو عين الحياة ، فهو كذلك عين الحب .

٥ - على أنه لكي يكون هذا مفهوماً على وجه التمام ، فلا بد من معرفة الحقائق التالية : لما كان الرب هو الحب في صميم جوهره ، أعنى الحب الإلهي ، فانه يظهر للملائكة في السماء كأنه شمس ، ومن هذه الشمس تفيض الحرارة والضوء . والحرارة الفياضة ها هنا هي في جوهرها الحب ، والضوء في جوهره هو الحكمة . والملائكة على قدر ما هم مهياؤون لقبول هذه الحرارة وهذا الضوء الروحانيين ، فانما هم تجسيمات للحب

ما عسى أن يكون متعلقاً بها جميعاً على حد سواء ، فلا بد لك من أن تخلص إلى أنه هو الحب والحكمة . ومن حيث أن هذين الاثنين هما قوام كل شيء في حياة الإنسان ، فإن كل شيء ، سواء كان مدنياً أو أخلاقياً أو روحياً متعلقاً بالإنسان ، يتوقف على هذين الاثنين ، ولا يستطيع أن يوجد منفصلاً عنهما . وكذلك هو الشأن في كل شيء يتعلق بحياة الإنسان المركب ، الذى قيل عنه آنفاً أنه جماعة كبيرة أو صغيرة ، أو مملكة ، أو دولة ، أو الكنيسة ، أو الفردوس الملائكى . فانتزع الحب والحكمة منها ، ثم انظر هل لها وجود حقيقى ، تجدها ، بعيداً عن هذين باعتبارهما أصليين لها ، ليست شيئاً .

٢٩ - ليس من أحد يستطيع أن ينكر أن للحب والحكمة وجوداً مشتركاً في ذات الله ؛ لأن الله يحب الناس جميعاً بمقتضى حبه ، ويرشدهم بمقتضى حكمته . وكذلك الكون المخلوق فهو من حيث النظام والترتيب مفعم بالحكمة التى تنبثق من الحب ، حتى أنك لتقول أن كل الأشياء فيه هى الحكمة عينها متجلية في نظام متنسق ، لأن كثرة محتوياته التى لا تعد قد وضعت على ترتيب هو من الكمال بحيث لو تعاقبت أو تساوقت ، وأخذت مجتمعة ، لكان منها كل واحد ؛ وهذا هو السبب الوحيد الذى من أجله يمكنها أن تماسك معاً ، وأن تبقى محافظاً عليها إلى الأبد .

٣٠ - من حيث أن الذات الإلهية عينها هى الحب والحكمة ، فلذلك كان للإنسان ملكتان قابلتان للحياة ، يحصل من إحداهما على عقله ، ومن الأخرى على إرادته والملكة التى يحصل منها العقل تستمد كل شيء من فيض الحكمة الإلهية ، والملكة التى تحصل منها الإرادة تستمد كل شيء من فيض الحب الإلهى . وكون أحد من الناس ليس حكماً حقاً ، ولا يحب حقاً ، لا يجعله خلواً من هاتين الملكتين ، بل هو عائق لهما عن أن تعملتا عملهما ؛ وليس العقل والإرادة جوهرين هاهنا ، ولو

أتهما ما يزالان يسميان كذلك . ومع ذلك فإن هاتين الملكتين لو انتزعتا ، لتداعى كل ما هو إنسانى ، وكل قوة من قوى التفكير والكلام على منهج عقلى ، ومن قوى الإرادة والفعل اختياراً . ومن هذا يتبين في وضوح أن الإلهى يلزم الإنسان في هاتين الملكتين اللتين تمكنانه من أن يصطنع الحكمة والحب . أما أن تلك القوى توجد في كل إنسان ، ولو أنه قد لا يصطنعها كما ينبغي ، فذلك ما قد علمتنيه التجارب الكثيرة التى ستجدها مدونة على نطاق أوسع في موضع آخر .

٣١ - من حيث أن الذات الإلهية هى عين الحب والحكمة ، فلذلك كان لكل الأشياء فى الكون صلتها بالخبر والحق ؛ إذ أن كل ما يصدر عن الحب يسمى خيراً ، وأن كل ما يصدر عن الحكمة يسمى حقاً . على أنك واجد من هذا مزيداً فيما بعد .

٣٢ - ومن حيث أن الذات الإلهية هى عين الحب والحكمة ، فلذلك استمد الكون ، وكل شيء فيه ، حياً أو غير حى ، قوامه من الحرارة والضوء ؛ ذلك بأن الحرارة تقابل الحب ، والضوء يقابل الحكمة ، ومن ثم كانت الحرارة الروحية هى الحب ، وكان الضوء الروحى هو الحكمة . على أنك واجد من هذا أيضاً مزيداً فيما بعد .

٣٣ - تنبعث من الحب والحكمة الإلهيين ، اللذين هما عين ذات الله ، كل عواطف الإنسان وأفكاره ؛ فالعواطف تنبعث من الحب الإلهى ، والأفكار تنبعث من الحكمة الإلهية . وكل جزئية من جزئيات حياة الإنسان ، ليست شيئاً إلا عاطفة وفكراً ؛ لأن هذين الاثنين هما كما كانا المصدران اللذان تصدر عنهما حياته كلها ، وكل متع حياته ولذاتها إنما تستمد منهما : فالمتع تنشأ من حبه وقد استثير ، واللذات تنشأ من الفكر وقد حصل من التفكير . أما وأن الإنسان قد خلق قابلاً للحياة ، وأنه يقبلها بقدر حبه لله ، وأنه بحكم هذا الحب حكيم ، بمعنى أنه كذلك على قدر ما يجد من البهجة فيما

يرد من الله ، وعلى قدر ما يفكر تحت سلطان تلك العاطفة ، فقد ترتب على هذا أن الذات الإلهية ، التي هي الذات الخالقة ، هي الحب والحكمة الإلهيان .

- د -

### الفرق بين الإنسان الروحي والإنسان الطبيعي

٢٥١ - ليس الإنسان انساناً بما له من وجه وبدن ، بل بما له من عقل وإرادة ؛ ومن هنا كان المراد بالإنسان الطبيعي والإنسان الروحي عقل الإنسان وإرادته ، اللذين يكونان إما طبيعيين وإما روحيين . والإنسان الطبيعي من حيث العقل والإرادة هو - كما كان - عالم طبيعي يمكن أن يسمى العالم الأصغر Microcosm والإنسان الروحي من حيث العقل والإرادة هو - كما كان - عالم روحي يمكن أن يسمى بالعالم الروحي أو العالم العلوي . أما وأن الإنسان الطبيعي يضاهي العالم الطبيعي ، فبين أنه يجب ذلك العالم ؛ وأن الإنسان الروحي يضاهي العالم الروحي ، فبين أنه يجب الأمور

الروحية والعلوية . وفي الحق إن الإنسان الروحي يجب كذلك العالم الطبيعي ، ولكن على نحو ما يجب السيد خادمه الذي يصطنعه لقضاء حاجاته ؛ وبحسب ما يقضى من حاجات على هذا الوجه ، فكذلك الإنسان الطبيعي أيضاً يكون - كما كان - روحياً ، ويصبح محسباً للبهجة المألوفة الناشئة من المرتبة الروحية للنفس ، ولعل نفساً كهذه ، يصح أن تسمى انساناً روحياً طبيعياً ؛ وإذن فالإنسان الروحي يجب ألوان الحق الروحية حباً ، لا ليعرفها ويعقلها فحسب ، بل لأن له إرادة فعلها أيضاً ، على حين أن الإنسان الطبيعي يجب أن يتشدد بهذه الألوان من الحق ، وأن يتصرف على هذا النهج جاداً في طلب المنافع . وهذه التبعية نتيجة لازمة لانحداد العالمين الروحي والطبيعي ، إذ أن كل ما يرى وما يفعل في العالم الطبيعي ، يستمد أصله من العالم الروحي ؛ ولهذا فمن البين أن الإنسان الروحي يتميز جملة من الإنسان الطبيعي ، وأنه ليس ثمة صلة أخرى بينهما أكثر من تلك التي توجد بين العلة والمعلول .





# الموسيقى الكبير للفارابي

بصتلم  
الدكتور محمود احمد الحفنى

أبو نصر الفارابي

٢٦٠ - ٣٣٠ هـ

اسمه أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي ، نسبة إلى مدينة « فاراب » من أعمال خراسان ، حيث ولد بها وكان أبوه تركياً من قواد الجيش .

فلما شب كان شأنه شأن أولئك العباقرة ذوى المواهب الذين تهفو نفوسهم نحو المعرفة ويجدون في الحكمة والعلوم غذاء لها ، فهاجر مسقط رأسه إلى بغداد حيث كانت مهد الحضارة في العصر العباسي .

وكان ينطق بعدة لغات ويجيد اللسان التركي ، فتعلم العربية وأتقنها غاية الاتقان حتى لم يكن يُعرف بأيهما أبين ، ولما دخل بغداد كان بها أبو بشر متى بن يونس الحكيم المشهور ، فأخذ عنه علم المنطق ثم رحل إلى مدينة حران وكان بها يوحنا بن حيلان الحكيم النصراني ، فأخذ عنه طرفاً من علم المنطق أيضاً ، ثم عاد إلى بغداد وانقطع إلى قراءة كتب الفلسفة وتناول جميع كتب « أرسطو » في المنطق ، وبرع في تفسير معانيها وأغراضه فيها ، حتى قيل إن كتاب « النفس »

لأرسطو وجد مكتوباً عليه بخط الفارابي : « إني قرأت هذا الكتاب مائة مرة » .

ثم أقبل على العلوم الرياضية وعلوم الحكمة والفلسفة ونظر في صناعة الطب وعلم منها الأمور الكلية غير أنه لم يباشر جزئياتها ولم يحاول مباشرة أعمالها ، وكان له من معرفته باللغة اليونانية خير معين على استيعاب علوم الحكمة والفلسفة والمنطق ، وكانت أيضاً معرفته باللغة الفارسية مما جعله إماماً في العلوم النظرية والموسيقى ، إلى جانب معرفته باللغة العربية ، وهى لغة الأدب والدين والطب ، فكان فيلسوفاً عالماً حكيماً ، جديراً بأن يلقب بالمعلم الثاني أكبر فلاسفة المسلمين .

ومع كل هذا ، كان أبى النفس متواضعاً متجنباً عن أمور الدنيا مقتنعاً منها بما يقوم بأوده يسير سيرة المتقدمين من الفلاسفة ، فلما سئل مرة : من أعلم أنت أو أرسطو؟ قال : « لو أدركته لكنت أكبر تلاميذه » ، وكان فاضلاً تقياً ورعاً ، وله دعاء خاص به ذكره ابن أبي أصيبعة المتوفى سنة ٦٦٨ هـ في كتابه : « عيون الأنبياء في طبقات الأطباء » ، هذا نصه :

قال : « اللهم إني أسألك يا واجب الوجود ويا علة العالل يا قديماً لم يزل أن تعصمني من الزلزل ، وأن تجعل لي من الأمل ما ترضاه لي من عمل ، اللهم امنحني ما اجتمع من المناقب وارزقني في أمورى حسن العواقب تنجح مقاصدى والمطالب يا إله المشارق والمغرب رب الجوار الكنس السبع التي انبجست عن الكون انبجاس الأبر من الفواعل عن مشيئته التي عمّت فضائلها جميع الجوهر ، اللهم البسني حلل البهاء وكرامات الأنبياء وسعادة الأغنياء وعلوم الحكماء وخشوع الأنقياء ، اللهم انقذني من عالم الشقاء والفناء واجعلني من إخوان الصفاء وأصحاب الوفاء وسكان السماء مع الصديقين والشهداء ، أنت الله الذي لا إله إلا أنت علة الأشياء ونور الأرض والسماء ، امنحني فيضاً من العقل الفعال يا ذا الجلال والأفضال ، هذب نفسي بأنوار الحكمة وأوزعني شكر ما أوليتني به من نعمة ، أرني الحق حقاً والهمنى اتباعه والباطل باطلاً واحرمني اعتقاده وإسماعه ، هذب نفسي من طينة الهوى إليك أنت العلة الأولى :

يا علة الأشياء جمعاً والذي

كانت به عن فيضه المتفجر

رب السموات الطباق ومركز

في وسطهن من الثرى والأبحر

إني دعوتك مستجيراً مذنباً

فاغفر خطيئة مذنب ومقصر

هذب بفيض منك رب الكل من

كدر الطبيعة والعناصر عنصري

اللهم رب الأشخاص العلوية والأجرام الفلكية والأرواح السماوية ، غلبت على عبدك الشهوة البشرية وحب الشهوات والدنيا الدنية فاجعل عصمتك مجتبي من التخليط وتقواك حصني من التفريط انك بكل شئ محيط ، اللهم انقذني من أسر الطبايع الأربع وانقلني

إلى جنابك الأوسع وجوارك الأرفع ، اللهم اجعل الكفاية سبباً لقطع مذموم العلائق التي بيني وبين الأجسام الترابية والمهموم الكونية واجعل الحكمة سبباً لإيجاد نفسي بالعوالم الإلهية والأرواح السماوية ، اللهم طهر بروح القدس الشريفة نفسي وآثر بالحكمة البالغة عقلي وحسي واجعل الملائكة بدلا من عالم الطبيعة أنسى ، اللهم المنى الممدى وثبت إيماني بالتقوى وبعض إلى نفسي حب الدنيا ، اللهم قوّ ذاتي على قهر الشهوات الفانية وألحق نفسي بمنازل النفوس الباقية واجعلها من جملة الجواهر الشريفة الغالية في جنات عالية ، سبحانك اللهم سابق الموجودات التي تنطق بالسنّة الحال والمقال إنك المعطي كل شئ منها ما هو مستحقته بالحكمة وجاعل الوجود فيها بالقياس إلى عدمها نعمة ورحمة ، فالذوات فيها والأعراض مستحقة باللائك شاكرة فضائل نعمائك ، سبحانك اللهم وتعالمت ، إنك الله الأحد المنرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد ، اللهم إنك قد سبحت نفسي في سبعين من انعناصر الأربعة ووكلت بافتراسها أسباعاً من الشهوات ، اللهم جسّد لها بالعصمة ، وتعطف عليها بالرحمة التي هي بك أليق والكرم الفائض الذي هو منك أجدر وأخلق ، وأمنّ عليها بالتوبة العائدة بها إلى عالمها السماوي ، وعجل لها بالأوبة إلى مقامها القدسي وأطلع على ظلماتها شمساً من العقل الفعال وابسط عنها ظلمات الجهل والضلال واجعل ما قواها بالقوة كامناً بالفعل وأخرجها من ظلمات الجهل إلى نور الحكمة وضياء العقل ، الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور ، اللهم أر نفسي صور الغيوب الصالحة في منامها وبدلها من الأضغاث برويا الخيرات والبشرى الصادقة في أحلامها وطهرها من الأوساخ التي تأثرت بها عن محسوساتها وأوهامها وابسط عنها كدر الطبيعة وأنزلها في عالم النفوس المنزلة الرفيعة ، الله الذي هداني وكفاني وآواني .

هذا الدعاء الطويل قد يكشف لنا جانب التقوى والإنسانية في نفس هذا الفيلسوف العظيم وينبئ عن روحه النبيلة الطاهرة ، التي تدعو الله أن يزداد علماً وهو من أكابر العلماء .

قال ابن أبي أصيبعة : « حدثني عمي رشيد الدين أبو الحسن علي بن خليفة رحمه الله ، أن الفارابي توفي عند سيف الدولة بن حمدان في رجب سنة ٣٣٩ هـ ، وكان أخذ الصناعة عن يوحنا بن حيلان ببغداد في أيام المقتدر ، وكان في زمانه أبو البشر متى بن يونان ، وكان أبين من أبي نصر وأبو نصر أحدت ذهنًا وأعذب كلاماً ، وتعلم أبو البشر متى من إبراهيم الروزي ، وتوفي أبو البشر في خلافة الرازي فيما سنة ٣٢٣ إلى سنة ٣٢٩ هـ ، وكان يوحنا بن حيلان وإبراهيم الروزي قد تعلموا جميعاً من رجل من أهل مرو » .

وقال القاضي ساعد بن أحمد بن ساعد في كتاب التعريف بطبقات الأمم ، « إن الفارابي أخذ صناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان المتوفى بمدينة السلام في أيام المقتدر ، فبذت جميع أهل الإسلام فيها وأرثي عليهم في التحقيق بها فشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها وجمع ما يحتاج إليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وأنحاء التعاليم وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس وأفاد وجوه الانتفاع بها وعرف طرق استعمالها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهية الفاضلة .

وله كتاب في أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة والتحقيق بفنون الحكمة وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب اطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علماً علماً وبين كيف التدرج من بعضها إلى بعض شيئاً شيئاً ثم بدأ بفلسفة أفلاطون فعرف بغرضه

منها وسمى تأليفه فيها ، ثم أتبع ذلك بفلسفة أرسطوطاليس فقدم له مقدمة جليلة عرف فيها بتدرجه إلى فلسفته ثم بدأ بوصف أغراضه في تأليفه المنطقية والطبيعية كتاباً كتاباً ، حتى انتهى به القول في النسخة الواصلة إلينا إلى ( أول العلم الإلهي والاستدلال بالعلم الطبيعي عليه ) ، ولا أعلم كتاباً أجدى على طالب الفلسفة منه ، فإنه يعرف بالمعاني المشتركة جميع العلوم والمعاني المختصة بعلم علم منها ، ولا سبيل إلى فهم معاني ( قاطيفوراس ) وكيف هي الأوائل الموضوعات لجميع العلوم إلا منه .

ثم له بعد هذا في العلم الإلهي وفي العلم المدني كتابان لا نظير لهما أحدهما المعروف بالسياسة المدنية والآخر المعروف بالسيرة الفاضلة ، عرف فيهما بجمل عظيمة من العلم الإلهي على مذهب أرسطوطاليس في مبادئ الستة الروحانية وكيف عنها الجواهر الجسمانية على ما هي عليه من النظام واتصال الحكمة ، وعرف فيها بمراتب الإنسان وقواه النفسانية ، وفرق بين الوحي والفلسفة ، ووصف أصناف المدن الفاضلة وغير الفاضلة .

ثم له بعد ذلك كتاب شريف في احصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق ولا ذهب أحد مذهبه فيه ، لا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه » .

وقد ظل « الفارابي » معظم أيامه ببغداد مكباً على الاشتغال بعلوم الفلسفة والمنطق ، ووضع بها معظم كتبه وتصانيفه ، ثم سافر إلى دمشق ، ثم إلى مصر ، وقد ذكر في كتابه المرسوم بالسياسة المدنية ، أنه بدأ بتأليفه في بغداد وأكمله بمصر ، ثم عاد إلى دمشق وأقام عند سيف الدولة أبو الحسن علي بن عبد الله بن حمدان التغلبي ، وأكرمه إكراماً كثيراً وعظمت منزلته عنده وكان موثراً له .

قال ابن أبي أصيبعة : « نقلت من كلام لأبي

كتاب المقاييس .  
 كتاب مختصر الفلسفة .  
 وكلام في معنى الفلسفة .  
 كتاب في المدخل إلى الهندسة الوهيمية .  
 وكلام في الشعر والقوافي .  
 وكلام في حركة الفلك .  
 مقالة في صناعة الكيمياء .  
 وكلام في الجواهر .  
 كتاب في الرد على جالينوس فيما تأوله من كلام  
 أرسطو .  
 كتاب في الرد على الرازي في العلم الإلهي .  
 كتاب في إحصاء العلوم وترتيبها .  
 كتاب المدينة الفاضلة ، والمدينة الجاهلة ، والمدينة  
 الفاسقة ، والمدينة المتذلة ، والمدينة الضالة .  
 ومن مؤلفات الفارابي في صناعة الموسيقى :  
 كتاب الموسيقى الكبير ، ألفه للوزير أبي جعفر  
 المنصور محمد بن القاسم الكرخي .  
 كتاب في إحصاء الإيقاع .  
 كتاب في الثقلة مضافاً إلى الإيقاع .  
 وكلام في الموسيقى .  
 وأما الكتب التي طبعت أو ترجمت من كتب  
 الفارابي ، فهي :  
 « آثار أهل المدينة الفاضلة » ، عنى به « ديتريش »  
 الألماني وطبع بليدن سنة ١٨٩٥ م . ، وطبع بمصر  
 سنة ١٣٢٤ هـ .  
 « الرسالة الفارابية » وتليها مقدمة وملاحظات باللغة  
 الألمانية ، عنى بها « ديتريش » وطبع بليدن سنة ١٨٩٠ م  
 « كتاب المجموع » ، طبع بمصر سنة ١٣٢٥ هـ .  
 « مبادئ الفلسفة القديمة » ، طبع بمصر سنة ١٣٢٨ هـ .  
 « كتاب الموسيقى الكبير » ، طبع منه نبذة بعناية  
 الأستاذ « لاند » ، في أعمال المؤتمر الشرقي السادس

نصر الفارابي ، في معنى اسم الفلسفة ، قال : اسم  
 الفلسفة يوناني ، وهو دخيل على العربية ، ومعناه إيثار  
 الحكمة ، وهو في لسانهم مركب من « فيلا » ومعناها  
 الإيثار ومن « سوفيا » ومعناها الحكمة ، والفيلسوف هو  
 المؤثر للحكمة ، والمؤثر للحكمة عندهم هو الذي يجعل  
 المؤثر من حياته وغرضه من عمره الحكمة .  
 وللفارابي ، مؤلفات عديدة أكثرها في المنطق ،  
 شرح فيها جميع كتب أرسطو ، وهي :  
 كتاب القياس ، ويسمى أنالوطيقا الأولى .  
 كتاب البرهان ويسمى أنالوطيقا الثانية .  
 كتاب الجدل .  
 كتاب العبارة .  
 كتاب المقولات العشرة .  
 كتاب المغالطة .  
 كتاب الخطابة .  
 كتاب السماع الطبيعي .  
 كتاب السماء والعالم .  
 كتاب الآثار العلوية .  
 وله شرح كتاب « المحسّطى » في علم الهيئة  
 لبطليموس الفلكي ، وشرح كتاب « أيساغوجي »  
 لفرفوربوس في المنطق ، وشرح المقاليتين الأولى والخامسة  
 من كتاب إقليدس في الهندسة ، وجوامع كتاب  
 النواميس لأفلاطون .  
 وله أيضاً كتب كثيرة في المنطق والفلسفة والعلوم  
 الطبيعية نذكر منها :  
 كتاب المختص في المنطق .  
 كتاب الألفاظ والحروف .  
 كتاب السياسة المدنية .  
 كتاب الخطابة ، وهو عشرون مجلداً .  
 كتاب المدخل إلى علم المنطق .



بليدن سنة ١٨٨٤ م ، وترجم الكتاب بأكمله إلى اللغة  
الفرنسية بعناية البارون « دى ارلنجيه » في جزئين ظهر  
أولهما سنة ١٩٣٠ قبيل وفاته بتونس سنة ١٩٣٢ ، وظهر  
الجزء الثانى سنة ١٩٣٥ بعد وفاته .

كتاب « إحصاء العاوم » ، عنى به المستشرق  
دكتور « هنرى فارمر » ، وعلق عليه وطبع منه الجزء  
الخاص بعلم الموسيقى فى ليدن سنة ١٩٣٥ م ؛ وكذلك  
عنى بنشره الدكتور عثمان أمين .

وأكثر الكتب التى ألفها الفارابى ، إما أنها فقدت  
أو أنها لا تزال فى الخزائن والمكتبات ، والمعروف منها  
إلى الآن قليل ، إذا قيس بمجموع ما كتبه فى شتى  
العلوم والفنون .

ولم يبق من كتب الفارابى فى صناعة الموسيقى  
سوى كتاب واحد ، هو المسمى « كتاب الموسيقى  
الكبير » ، الذى يعد بحق أعظم مؤلف فى علم الموسيقى  
وضعه العرب منذ فجر الإسلام إلى وقتنا هذا .

وعلى الرغم من شهرة الفارابى فى الفاسفة والمنطق  
والعاوم إلا أن شهرته اترنت أكثر بصناعة الموسيقى  
والعلم بها ، ولعل هذه الشهرة التى تميز بها هذا الفيلسوف  
فى الموسيقى ، وعلى الأخص فى الأوساط التى تعنى  
بهذه الصناعة ، قد ترجع إلى كتابه الذى اشتهر باسم  
« كتاب الموسيقى الكبير » ، فقد حكى الناس عنه  
أساطير اترنت بأنه أول من اخترع العود ، وأنه  
اخترع آلة كان إذا حرك أوتارها بطرائق معلومة عنده  
أحدثت نغماً قد يبعث على النوم تارة وعلى البكاء تارة  
أخرى ، أو نغماً لا يتألك الإنسان عند سماعه من  
الضحك :

ولعل الذين أشاعوا عنه هذه الطرائف ربما نظروا  
فى كتابه هذا ، عن آلة قديمة وصفها « الفارابى » بأنها  
مسطيلة الشكل توضع عليها مسطرة مقسمة لقياس

الأبعاد الصوتية فى أجناسها المختلفة ، ونحن لم نجد ما  
يدعوننا إلى تصديق هذه الروايات عنه .

غير أن الذى لا شك فيه أن « الفارابى » ، كان  
يزاول هذه الصناعة بالفعل ، فكان ذلك أمكن له فى  
تعريف مبادئ هذا العلم والإحاطة بجميع نواحيه ،  
فكان ينتقل فى موضوعاته انتقال خبير عالم بالصناعة  
العملية فجاء كتابه فى علم الموسيقى شاملاً كاملاً .

وذكر ابن جلدل فى تاريخ الأطباء أن أبا نصر  
الفارابى كان فى شببته يضرب بالعود ويغنى ، فلما  
التحق وجهه قال : « كل غناء يخرج من بين شارب  
ولحية لا يستظرف ، فززع عن ذلك وأقبل على دراسة  
كتب الطب والفلسفة فقرأهما قراءة رجل متعقب على  
مؤلفيها ، فبلغ من معرفة غوارها الغاية واعتقد الصحيح  
منها وعلل السقيم منها ، وألف فى الطب كتباً كثيرة » .

وقال ابن أبى أصيبعة المتوفى سنة ٦٦٨ هـ :  
« نلت من خط بعض المشايخ أن أبا نصر الفارابى  
صنع آلة غريبة يسمع منها أحياناً بديعة يحرك بها  
الانفعالات ، ويذكر أن سبب قراءته الحكمة أن رجلاً  
أودع عنده جملة من كتب أرسطوطاليس ، فاتفق  
أن نظرها فوافقت منه قبولا وتحرك إلى قراءتها ولم  
يزل إلى أن أتت ففهمها وصار فيلسوفاً بالحقيقة ،  
وقال ، إن أبا نصر سافر إلى مصر سنة ٣٣٨ هـ ورجع  
إلى دمشق وتوفى بها فى رجب سنة ٣٣٩ هـ ، عند سيف  
الدولة على بن حمدان فى خلافة الراضى ، وصلى عليه  
سيف الدولة فى خمسة عشر رجلاً من خاصته ، ويذكر  
أنه لم يكن يتناول من سيف الدولة من جملة ما ينعم به  
عليه سوى أربعة دراهم فضة فى اليوم يخرجها فيما يحتاجه  
من ضرورى عيشه ، ولم يكن معتنياً بهيئة ولا منزل  
ولا مكسب ، ويذكر أنه كان فى أول أمره قاضياً فلما  
شعر بالمعارف نبذ ذلك وأقبل بكلية على تعلمها ، ولم  
يسكن إلى نحو من أمر الدنيا البتة ، ويذكر أنه كان

يُخرج إلى الحراس بالليل من منزله يستضيء بمصابيحهم فيما يقرؤه ، وكان في علم صناعة الموسيقى وعملها قد وصل إلى غاياتها وأتقنها اتقاناً لا مزيد عليه .

وإذ نحن تطرقنا في حياة هذا الفيلسوف العظيم إلى الجانب الذي اشتهر به أكثر الأمر في صناعة الموسيقى ، وإلى ذكر كتابه في هذه الصناعة ، الذي أحدث له هذه الشهرة البالغة رغم تفوقه في العلوم والفلسفة ، فلنذكر طرفاً عن هذا الكتاب : « كتاب الموسيقى الكبير » للفارابي :

يعد هذا الكتاب من شوامخ الكتب العربية في الموسيقى ، لم يسبقه إليه أحد قبله ولم يزد عليه من تأخر من العرب القدماء ، فقد جاء هذا المؤلف شاملاً مستوفياً لجميع أنحاء الصناعة النظرية والعملية ، وهو مخطوط ضخيم له شهرة عالمية في الأوساط التي تعنى بدراسة الموسيقى العربية نظراً لغزارة مادته وقوة أسلوبه والمذهب المنفرد الذي سلكه المؤلف في تصنيفه .

وقد ظل هذا المخطوط في عداد المخطوطات القديمة إلى وقتنا هذا بسبب ضخامته وعمق معانيه وتعذر قراءته وعدم توافر النسخ الكاملة منه في المكتبات العامة ، وأيضاً بسبب أن القيام بتحقيقه على الأصول فقط قد يكون مجهوداً كبيراً قليل الفائدة ، ما لم يشرح غوامض القول فيه الأمر الذي يستلزم خبرة يمثل هذه البحوث بصفة خاصة مع دراية بالصناعة العملية ، فضلاً عن أنه يتطلب تفرغاً تاماً وقتاً طويلاً ، ولهذا الأسباب مجتمعة اقتصر المهتمون بهذا المؤلف إلى الرجوع إليه عند الحاجة أو إلى اقتباس مقتطفات منه في المواضيع المناسبة لهم .

غير أن عناية وزارة الثقافة والإرشاد القومي في الجمهورية العربية المتحدة في نشر وإحياء التراث العربي في سائر العلوم والفنون والآداب ، كانت ذا أثر واضح في اقبال المتخصصين على دراسة مختلف المخطوطات العربية وتحقيقها وشرحها والتعليق عليها ، فكان إخراج

كتاب « الموسيقى الكبير » دليلاً واضحاً على تلك العناية القصوى .

وقد أتم تحقيق هذا المخطوط الضخم مع شرحه والتعليق عليه الأستاذ « غطاس عبد الملك خشبه » العضو الفني بمعهد الموسيقى العربية بالقاهرة ، وراجعه وقام بتصديره كتاب هذه السطور ، وهو تحت الطبع بعناية وزارة الثقافة والإرشاد القومي .

والناظر في هذا الكتاب يلمح فيه أنه كان ملحماً به كتاب آخر ، وهذا واضح من قول المؤلف في افتتاح الكتاب : « . . . رأينا أن نجعل ما نؤلفه في كتابين ، أولهما ، افتتاحناه بالأموال النافعة في الوقوف على مبادئ هذا العلم وأردفناه بالأشياء التابعة لأوائل هذه الصناعة واستوفينا فيه أجزاءها على التمام وسلكتنا فيه المسلك الذي نخصنا نحن من غير أن نخلط به مذهباً آخر سواه ، والكتاب الثاني أثبتنا فيه ما تأدى إلينا من آراء المشهورين من الناظرين في هذه الصناعة وشرحنا ما نغض من أقاويلهم وفحصنا فيه رأى واحد واحد ممن عرفنا له رأياً أثبتته في كتاب ، وبيّنا مقدار ما بلغه كل واحد من أولئك في تحصيل ما في هذا العلم وأصلحنا الخلل على من وقع في رأيه منهم . . . » .

غير أنه من المؤسف حقاً أن هذا الكتاب الثاني الذي أشار إليه المؤلف في مقدمة كتابه الأول ، لم يعثر عليه والأرجح أنه مفقود ، وربما يكون عند بعض الناس في المكتبات الخاصة ، ولذلك تناول التحقيق الكتاب الأول بجزئيه .

والكتاب الأول ، يشتمل على جزئين :

جزء في المدخل إلى صناعة الموسيقى ، والثاني في الصناعة نفسها .

والقسم الذي في المدخل إلى الصناعة مقالتان ، والقسم الذي في الصناعة نفسها ، فقد قسمه المؤلف ثلاثة فنون كل منها في مقالتين .

أما المقالة الأولى من الجزء الأول في المدخل ،  
فهى بحث في أصل صناعة الموسيقى ، تناول فيه أولاً  
هيئات الصناعة في الإنسان ، فجعلها صنفين إحداهما  
الهيئة النظرية ، والثانية الهيئة العملية ، وهذه فقد قسمها  
إلى قسمين ، هيئة الأداء وهيئة الصيغة ، ثم قارن بينهما  
أيهما رئيسة الأخرى ، وقد انتهى به القول على أن  
هيئة الصيغة رئيسة هيئة الأداء .

ثم تناول أصناف الألحان وغاياتها ، وهذه جعلها  
ثلاثة أصناف :

الألحان الملمدة ، وهى التى تكسب النفس لذة  
وأنتق مسموع ، دون أن يكون لها صنع آخر ، فى  
النفس .

الألحان الخيِّلة ، وهى التى تفيد النفس مع ذلك  
تخييلات وتوقع فيها تصورات أشياء وحالها فى ذلك  
حال التزاويق والتماثيل المحسوسة بالبصر .

الألحان الانفعالية ، وهى التى تحدث عن الانفعالات  
فهى إما مزيدة لها أو منقصة منها .

ثم تطرق المؤلف إلى نشأة الألحان الغنائية فى  
الإنسان وهى غريزة طبيعية فى طلب اللذة أو التخيل  
أو الانفعال ، وهذه هى غايات الألحان .

ثم تكلم عن نشأة الآلات الموسيقية ، فقال إن  
الإنسان صنعها لتكون الألحان بالأقاول ذات المعانى  
أههى وألذ مسموعاً .

وفى نهاية هذه المقالة عرف هيئة العالم بالموسيقى  
النظرية ، وهى أنه ليس يطلب دائماً أن يكون صاحب  
العلم النظرى على دراية بالموسيقى العملية ، فقد قال  
ارسطو فى هذا المعنى ، إن كثيراً ممن يتعاطى النظر فى  
الكليات لا يحس بالجزئيات ، لأن ذلك إنما يحتاج فيه  
إلى قوة أخرى غير قوة العلم بالكليات .

أما المقالة الثانية ، من المدخل ، فهى بحث واف  
لمبادئ العلم بالصناعة .

فتكلم أولاً ، عن الألحان التى يمكن أن تعد طبيعية  
للإنسان ، ويعنى بها الألحان التى عند الأمم الذين  
مساكنهم وعيشهم على الحجرى الطبيعى للإنسان ، وقد  
جعل الألحان التى تعد غير طبيعية ، هى التى عند الأمم  
الذين مساكنهم وعيشهم فيما بلى خط عرض ٤٥°  
جنوباً ، وفيما بلى خط عرض ١٥° شمالاً ، فهؤلاء  
ليست ألحانهم طبيعية بوجه ما للإنسان .

وقال عن مناسبات النغم فى الألحان ، إن الألحان  
تلتئم عن صنفين من النغم : أحدهما بمنزلة السدى واللحمة  
فى الثياب ، والآخر بمنزلة التزاويق والاستظهارات ،  
فالتى هى بمنزلة السدى واللحمة فى الثياب هى التى  
تمثابة الأصول والمبادئ فى الألحان ، والتى هى بمنزلة  
التزاويق والاستظهارات هى النغم التى فى تزييدات  
الألحان لتكون كمالات للحس .

وقال : « وإذا تأملنا الألحان تأملاً كثيراً وجدنا  
فها اقترانات للنغم وترتيبات لها ، وأعنى بالاقترانات  
اجتماع اثنين منها أو أكثر ، والترتيبات أن يقدم هذا  
فى السمع أو يؤخر هذا ، وفى الاقترانات ما هى كمالات  
وطبيعية للأصواع ومنها ما ليس كذلك ، وفى ترتيباتها  
ما هى كمالات أيضاً وطبيعية ومنها ما ليس كذلك .

وكمالات الاقتران والترتيب تتصور بطريق المناسبة  
فإن كمال المقترنات فى الاقتران هو مثل ما يعرض  
للونى الحمر والزجاج إذا اقترنا ، وكلون الياقوت  
والذهب إذا اقترنا ، واللازوردى والحمرة إذا اقترنا ،  
فلنسم كمال الاقتران اتفاق النغم وتأخيرها ، وخلافه ،  
تنافر النغم وتباينها ، وكمال الترتيب يتبين أيضاً فى ألوان  
التزاويق وفى الطعوم الواردة على الحس أولاً فأولاً ،  
وخلافه كذلك ، ولنسم ذلك ملائمة الترتيب ، وخلافه  
منافرة الترتيب . . . » .

ثم ذكر المؤلف مراتب النغم الطبيعية ، ووصف  
آلة قديمة ، تسمى « الشاهرود » ، وكانت بعيدة

الفن الثاني : في الآلات المشهورة والنغم المحسوسة  
منها وطرائق تسويات أوتارها .  
الفن الثالث : في تأليف الألحان الجزئية .  
أما المقالة الأولى من الفن الأول :

فقد بدأها أولا بذكر كيفية حدوث الصوت  
والنغم في الأجسام وأسباب الحدة والثقل ، ثم عرف  
مقادير الأبعاد الحادثة بقسمة الوتر والجمع بين الأبعاد  
وتفصيلها وقسمتها ، وتعرض للقول في أى حدتى  
النسبة مقابلا للنغمة الأثقل وأيهما مقابلا للنغمة الأحدث ،  
ثم خرج بقوله إنه يرى أن الصناعة ليس يدخلها نقص  
ولا يلحق السامع كبير مضرة من أن يستعمل الإنسان  
في التعليم أعظم العددين في البعد لأيهما شاء من نغمتيه ،  
غير أنه استعمل في كتابه هذا الأعداد العظمى مقابلة  
للنغمة الأثقل ، من قبل أن التعليم بهذا الوجه كان  
أسهل وأفضل .

وقول المؤلف هذا لا يقطع برأى ، غير أن  
المفروض أن النغمة الأثقل أصل للنغمة الأحدث ، فواضح  
أن العدد الأصغر في النسبة دالا على النغمة الأثقل  
وبالعكس .

وختم هذه المقالة بكلام مفصل في أصناف الأجناس  
التي متوالياتها بالأربع نغم ، فجعلها رتبتين ، أجناس  
قوية وأخرى لينة ، فالتوية ما كان فيها أعظم الأبعاد  
الثلاثة أصغر نسبة من مجموع البعدين الأصغرين ،  
واللينة ما كان فيها أعظم الأبعاد الثلاثة أكبر نسبة من  
مجموع البعدين الآخرين ، ثم رتب أنواع الجنس إلى  
منتظم متتالي ، ومنتظم غير متتالي ، وغير منتظم ، ثم بين  
كيف تؤخذ الأبعاد في كل من هذه الأجناس ورتبها  
في جداول .

أما المقالة الثانية من الفن الأول :

فقد تكلم فيها أولا عن تعريف الجماعات التي  
تألف من أكثر من جنس واحد ، وكيفية ترتيب

المذهب إلى قوة الرابعة من النغمة الأثقل فيها ، وتكلم  
عن المتجانسات من النغم ومناسباتها العددية ونظائرها  
التي توجد لها بالوجه غير الطبيعي وهو المذهب النظري  
المجمل في تعريف مقادير النغم والأبعاد الصوتية .  
واختتم الجزء الأول في المدخل بذكر الملاءمات  
العشرة في الصناعة العملية ، وهي :

- ١- الملاءمة التي في تزييدات الألحان وتشبيعاتها .
- ٢- الملاءمة التي في أزمنة ما بين النغم ذى الإيقاع .
- ٣- الملاءمة التي في المتجانسات ، وهي نغم  
الجماعة المعدة لأن يؤخذ منها اللحن .
- ٤- الملاءمة التي في التنوع ، وهو الانتقال من  
نوع إلى الأقرب ثم الأقرب .
- ٥- الملاءمة التي في ترتيبات النغم ، وهو التقديم  
والتأخير بينهما عند اجتماعها لتكميل اللحن .
- ٦- الملاءمة التي في اقترانات النغم ، وهي التي  
تعرف بالاتفاقات .
- ٧- الملاءمة التي في تهيئة نغم الجماعة توطئة لما يستجد  
منها أولا فأولا .

- ٨- الملاءمة التي في ترتيب أبعاد المتجانسات التي  
بالأربع نغم ، وهي المسماة بالأجناس .
- ٩- الملاءمة التي في المطابقات ، وهي الانتقال  
بالصوت في طبقات ملائمة .

- ١٠- الملاءمة التي في النغم ذواتها من حيث هي -  
طبيعية في الحدة والثقل .

ثم ذكر كيف تركيب الأبعاد بعضها إلى بعضها ،  
وكيف يفصل بعضها عن بعض ، وكيف تناسب  
بأعدادها البسيطة الدالة على نغمها .

أما الجزء الثاني من هذا الكتاب ، فقد قسمه  
المؤلف إلى ثلاثة فنون ، كل منها في مقالتين .

الفن الأول : الأصول في صناعة الموسيقى ،  
ويسميه كتاب « الاسطقيسات » .



أطراف الأجناس بين حدى الجمع ، وقسم الجموع صنفين منفصل ومنصل ، وهذه منها جماعات تامة وجماعات ناقصة ، وجماعات متغيرة أو غير متغيرة .

ثم بين أسماء النغم اللاحقة في ترتيب الجموع ، وذكر الأسماء اليونانية القديمة التي كانت تقابلها ، ثم عرف التشابه في الأبعاد ، ويعنى بالأبعاد المتشابهة الأبعاد التي نسبها متساوية وأطرافها على نسب مؤتلفة ، حتى إذا سمعت متواليه كانت ملائمة ، ثم ذكر أصناف التمزيج والخلط بين النغم والأبعاد والأجناس والجماعات واستوفاهما جميعاً ، وانتقل بعد ذلك إلى تعريف أصناف الانتقالات الجزئية ، وهذه منها :

انتقالات على الاستقامة ، وهي نقلة مستقيمة على التوالي .

انتقالات بعطف إلى المبدأ ، وهي نقلة مستقيمة ثم عود إلى المبدأ بتوسط نغم انتقل عليها أو لم ينتقل .

انتقالات على استدارة ، وهي العود إلى المبدأ ، ثم المصير منه إلى النوع النظير من الجانب الآخر .

انتقالات بانعراج ، وهي العود إلى غير المبدأ ، من النغم التي انتقل عليها أو لم ينتقل .

ثم تكلم عن أصناف الأزمنة في الإيقاع ، وبين الأجناس الأصول التي منها تؤخذ الإيقاعات ، فقسمها إلى قسمين : موصل الإيقاع ، ومفصل ، فالإيقاع الموصل ، هو المتوالى بأزمنة متساوية ويسميه الهزج ، والمفصل من الإيقاع هو ما تفاضل فيه الأزمنة .

ثم ختم المقالة الثانية بقول مجمل في الإيقاع ، وذكر وصف آلة قديمة مستطيلة الشكل قريبة الشبه من «السنطير» ، عليها مسطرة مقسمة متحركة يمكن بواسطتها استخراج جميع النغم التي يمكن أن تحدث من جميع الأجناس المختلفة الأبعاد .

أما الفن الثاني ، فهو كتاب في الآلات المشهورة .

فالمقالة الأولى منه ، بدأ فيها أولاً بذكر آلة العود ، وذكر الجمع المستعمل في هذه الآلة ، والدساتين التي كانت تحد مواضع النغم فيها ، والتسوية المشهورة لأوتارها ، وتسويات أخرى لم تجربها العادة .

ثم تكلم عن الأعراض التي تلحق اتفاقات النغم في الأجسام والآلات ، ومنها ما يعرف في علم الصوت بالتردد الاضطرابي ، وبين كيف أن بعض النغم التي هي في ذواتها متفتحة قد تسمع في بعض الآلات غير متفتحة ، أو بالعكس ، وكيف أن حاسة السمع قد يختلط عليها أمر الاتفاقات ، متى فاجأته نغمة حادة ثم تليها أخرى تبلغ من الثقل أقصاء ، فلا يحس بها ، أو إذا فاجأته نغمة ثقيلة ثم تليها أخرى تبلغ من الحدة أقصاها ولما يتمكن بعد من الأولى فلا يحس بها .

ثم ذكر كيف يبلغ في آلة العود تمام الجمع ، فزاد فيه وترأ خامساً كان يسميه «الحاد» ، فاذا سويت هذه الآلة تسوية طبيعية بأن يكون بين كل وترين بعد بأربع نغمات تحده النسبة ٣ إلى ٤ فان النغمة التي تسمع من دستان بنصر العود هي تمام الجمع الكامل يبعدين بالكل ، أحدهما من مطلق الوتر الأثقل صوتاً إلى سبابة الوتر الثالث ، والثاني من سبابة الوتر الثالث إلى بنصر الوتر الخامس .

والمقالة الثانية من هذا الفن ، فقد جعلها في القول على آلة الطنبور وأصناف المزامير وآلة الرباب ، والمعازف التي تسمع منها الأوتار مطلقة .

بدأ في هذه المقالة بذكر صنفين من الطنبور أحدهما الطنبور البغدادي ، والآخر يعرف بالطنبور الخراساني ، وهذا أعظم هيئة وأكثر كمالاً من الأول . وذكر أن الأول من هذين كانت تستعمل فيه الدساتين التي كانت تسمع في القديم منذ الجاهلية ، وهي كانت ترتب فيها الأبعاد ترتيباً متساوي المسافات ، وصحح

مواقع الدساتين وذكر استعمال المحدثين لهذه الآلة في ذلك الوقت .

ثم تلا هذا بالطنبور الحراساني ، فذكر النغم المستعملة فيه ، الراتبة منها والمتبدلة ، وبين كيفية استخراجها في هذه الآلة ، وعدد تسوياتها المشهورة وغير المشهورة ، والنغم الموجودة في كل تسوية ، مع ما يقابلها من النغم الموجودة في آلة العود .

وانتقل بعد ذلك إلى القول عن أصناف المزامير ، وكيفية حدوث انغم فيها ومناسباتها مع أطوال المزامير وأقطارها وثقوبها .

وقد تبين من قوله ، إن المزمار البلدي أو التركي المعروف في وقتنا هذا يشبه المزمار الذي كان يسمى قديماً بالسرناي ، أو هو على وجه التحديد .

ثم تكلم عن آلة الرباب ، وبين أماكن النغم فيها ونسبها وتسويات تلك الآلة ، ومناسبات النغم فيها مع نظائرها في آلة العود .

ثم ختم المقالة ، بذكر المعازف ، وهي الآلات التي تستعمل فيها الأوتار مطلقاً ، بحيال كل نغمة ، وبين كيف أن المزاويلين لهذه الآلات أكثر إحساساً بالنغم من أولئك الذين يستعملون الآلات التي تؤخذ فيها النغم بقسمة أوتارها كالطنبور والعود ، وبين الطريق الصحيح الذي يجب أن يسلك فيه لتسوية نغم الأوتار المطلقة ، والطريق الذي يوجد فيه بعض التسامح وهو ما يستعمله المزاويلون عادة لهذه الآلات ، وذكر أن الجنس المسمى « ذا المدتين » ، يمكن أن يرتب نغمة أسهل في هذه الآلات ، عن الأجناس الأخرى التي تتفاضل فيها أبعادها الثلاثة حيث تكون هذه أكثر حاجة إلى التأمل من تلك التي يتساوى فيها بعدان .

ثم ختم هذه المقالة بقول مجمل في الآلات التي يمكن أن يتم بها الأمر العملي أو العلمي ، أو الأمرين جميعاً .

أما الفن الثالث ، فهو في تأليف الألحان الجزئية .

فالمقالة الأولى ، من هذا الفن ، في صناعة الألحان الحادثة عن النغم باطلاق . فأوضح أولاً جداول تشتمل على الأعداد الدالة على ترتيب النغم في الأجناس جميعاً متى رتب كل منها في جمع تام منفصل .

ثم عدد الانتقالات ونغم المبادئ في الألحان ، وجعل للانتقالات جدولاً أوضح فيه أمثلة لجميع أصنافها .

ثم تكلم عن أزمة الإيقاع من المبدأ ، وكيفية استخراج أصناف الأزمة الأقل عن هذا المبدأ الأعظم ، وإنا نلمح في قوله هذا أن ما يستعمله المحدثون في وقتنا هذا إنما هو بعينه ما ذكره « الفارابي » في قوله عن الأزمة الأقل وأنصافها وأضعافها وأمثالها .

وختم المقالة الأولى من هذا الفن بما يجب أن يتبع في تأليف الألحان التي تدخل في هذا الصنف ، وهو الألحان الحادثة عن النغم باطلاق .

والمقالة الثانية ، من هذا الفن ، فقد جعلها عن الصنف الثاني من الألحان وهو ما يحدث بالتصويتات الإنسانية .

تكلم أولاً عن الأعراض التي تلحق النغم الإنسانية وفصولها ، وما هو خاص بها دون سائر الحيوان والأجسام التي تعطى النغم ، وجعلها قسمين : فصول الأصوات بالكمية وفصولها بالكيفية .

فالتى هي بالكمية تختص بالحدة والثقل ، وفيما عدا هذه فهي فصول بالكيفية ، وبعض هذه تختص بالنغم الإنسانية وحدها ، وبعضها يعم جميع الأجسام ذوات النغم .

ثم أوضح عملية الحنجرة في الإنسان ، وسلوك الهواء في الحلق والقوة الرافقة لها ، وذكر التسميات التي تلحق كصفات النغم الإنسانية ، وبعض الانفعالات التي تضيف على الأصوات كصفات تختص بها .

ثم ذكر فصول الأصوات من الحروف العربية ،  
وبين المصوتات منها وغير المصوت ، وبين امتزاج  
المصوتات الممتدة الطويلة المرفوع منها والمخفوض  
والمتوسط بين هذين ، وعدد أصناف الأقاويل  
الموزونة ، وأجزائها وبسيط الوزن منها والمركب  
الوزن ، وتام الأجزاء منها وغير التام ، وأول مراتب  
التام في كل .

ثم تكلم عن كيفية عمل اللحن عن نغم مؤلفة ،  
وكيف تقرن حروف الأقاويل بالنغم ، وكيف توزع  
أجزاء الأقاويل ، وأوضح ما هي الألحان المملوءة النغم  
والألحان الفارغة النغم ، وكيف صنعت كل منهما ،  
وكيف صنعت لحن مخلوط منهما .

وقسم الألحان إلى قسمين شبيهاً بأقسام الأقاويل ،  
فأما ما هي مفصلة ومنها ما هي غير مفصلة ، وغير  
المفصلة هي التي أسماها الألحان المسرودة ، ويعني بها  
الألحان التي تجرى على جنس إيقاع موزون ، وإنما  
يمكن أن تؤخذ على إيقاع موصل كيفما اتفق .

ثم بين أصناف الألحان المفصلة وفصولها العظمى  
والوسطى والصغرى ، واصطحاب الإيقاعات بهذه  
الفصول وما يلحقها .

ثم تكلم عن مبادئ الألحان واستهلالاتها ونهاياتها ،  
كما كان العرب يستعملونها ، ثم انتهى بعد ذلك إلى  
الأمور التي بها تكمل الألحان فتصير أكثر بهاءً وأنقى  
في المسموع .

وختم هذه المقالة الأخيرة بالموضوعات التي تخص  
هذه الصناعة من الأقاويل الشعرية وأصنافها ، وكيف  
تستعمل من قبل أن صناعة الشعر هي ربيعة الهيئة  
الموسيقية ، وما جدوى هذه الصناعة ومدخلها في  
الإنسانية .

ونحن ، ننقل هنا الجزء الأخير من هذه المقالة كما  
كتبه «الفارابي» ، قال :

« . . . ولما كانت الأفعال الإنسانية كلها ، إنما  
يطلب بها السعادة القصوى ، وكان يلزم أن تكون  
مُليدة دائمة أبداً ، أو ملذذة من غير أن يلحق الإنسان منها  
أذى أو كلال أو تعب أصلاً ، وكانت بهذا الأمر أشبه  
الأشياء بالراحة ، وأفعالها التي بها كمالها أشبه الأشياء  
بالأفعال الكائنة في الراحة من أصناف اللعب ، ظن  
الجمهور كذلك في الأشياء المتعبة أنها شقاوات ،  
وبالراحة وبأصناف اللعب أنها سعادات ، إذ كانت  
أفعالها تحاكي أو تشابه السعادة التي هي بالحقيقة شقاوة ،  
وظن بها أيضاً أنها هي الغاية القصوى ، فنحوا بأفعالهم  
كلها نحوها وطلبوا تميمها بكثرة وتقويتها وبدوامها ،  
وجازوا بها مقادير المراتب ، فصارت بحسب استعمالهم  
لها أشياء باطلة لا جدوى لها في الإنسانية ، بل صارت  
صادقة عن الأمور التي بها ينال السعادة بالحقيقة ،  
إذ كانوا إنما يستعملونها على هذه الجهة .

ولذلك صاروا يطلبون من الأقاويل الشعرية  
ما شأنها أن تستعمل في اللعب ، وكذلك من الألحان  
التي تقرن بها ، فانهم إنما يطلبون منها ما كان شأنها أن  
ترين أو تحاكي أو تعين على تنفيذ المقصود بهذا الصنف  
من الأقاويل الشعرية فقط ، فإل من له القوة على صناعة  
الألحان إلى صناعة أمثال هذه وحدها ، فظن ، إذ لم  
يعلم أن في أكثر الأمر من الألحان غير هذه ، أن  
المقصود بها كلها هذا المقصود ، فكادت لذلك أن  
ترذل وتحس عند من مقصده التخييل منهم ، وقاربت  
أن تأتي كثير من الشرائع ناهية عنها .

ولما كان ما يستعمل من الألحان في زماننا هذا ،  
وفي بلداننا هذه ، هي التي كادت أن ترذل عند أهل  
الخير ، وكان ما يعتقد في جملتها إنما يعتقد على حالها  
التي بها تستعمل عند الجمهور في زماننا هذا ، صار  
تبييننا للمقصود الخاص بمجمل الألحان وكيف مدخلها  
في الإنسانية يحتاج فيه إلى أقاويل كثيرة ، إذ كنا إنما  
تبين آراء واعتقادات غريبة عنهم ، ومع ذلك فإن

كثيراً مما يتبين من أحوالها عن تلك الأقاويل ، سيجرى  
للسبب الذي بيناه مجرى ما يقال قولاً فقط ، من غير  
أن يطابق الموجود لدينا في زماننا ، فيصير قبول كثير  
من السامعين لما يتبين لهم من ذلك قولاً أضعف ،  
أو شبيهاً بقبول ما ليس له غناء .

ولذلك ، فلنقتصر من التنبيه على هذه الأشياء من  
أمور الألمان على هذا المقدار فقط ، ومضى أثر الإنسان  
الوقوف على حقيقة الأمر من ذلك في غاية أفعال هذه  
الهيئة وجدواها ، فينبغي أن يعلم أن أفعال هذه الصناعة  
تابعة للأقاويل الشعرية ، كما قلنا مراراً ، وكما قد بيناه  
نحن في مواضع آخر .

ومتى تبين ، ما منافع الأقاويل الشعرية في الأمور  
الإنسانية ، وعلى كم جهة هي ، تبين حينئذ منافع  
أفعال هذه الصناعة وظهرت جهاتها ، ويحتاج في علم  
ذلك إلى معرفة أصناف الأقاويل الشعرية ، ومن أى  
شئ تلتئم ، وكيف صنعتها ، ثم إلى معرفة غناء صنف  
صنف منها في الأمور الإنسانية ، وهذه ليس يمكن أن  
يوقف عليها من هذه الصناعة ، بل من صناعات  
أخر . . . . .

هذا ما يقوله « الفارابي » ، في أمر الألمان وغاياتها  
وجدواها في الإنسانية ، وبه نختتم نحن مقالنا عن هذا  
الفيلسوف الحكيم العالم .





# الطلسم لولتر سكوت

بمستلم :  
الأستاذ محمود محمود

١ - شىء عن حياة الكاتب

كان من أثر الثورة الفرنسية أن تحرر الفكر الأوربي وانطلق من قيوده القديمة ، وظهرت الحركة الرومانتيكية فى الأدب الغربى ، وأخذ أتباع هذا المذهب الجديد ينادون بحرية الأديب فى انتقاء اللفظ ، وإطلاق الخيال فى كل موضوع ، وتحطيم كل قيد من قيود الأدب الكلاسيكى العتيق .

ومن زعماء هذه الحركة فى الأدب الإنجليزى السير . وولتر سكوت . وقصة حياة هذا الرجل الذى ولد فى عام ١٧٧١ وانتهت حياته فى عام ١٨٣٢ شبيهة باحدى قصصه الخالدة - هى قصة رجل مكافح لا يؤمن باليأس مع الحياة ، ذى عزيمة جبارة ، يرتفع إلى أوج الثراء والشهرة الأدبية ، ثم يخون نجمه ليضئ مرة أخرى بالجهد المتواصل والعمل المستمر ، لا يعبأ بصروف الحياة مهما ألمت به الكوارث أو أحاطت به المآسى .

وقد نال وولتر سكوت شهرته أولاً كشاعر ، وبدأ حياته الأدبية بالأغاني الشعبية التى سرعان ما تردت على كل لسان وذاعت بين الناس أجمعين . وكان يسوق فى هذه الأغاني طرفاً من القصص التاريخي

القديم ، مشيداً بذكر الأبطال والمعارك التى تسجل بطولة الإنسان . وظل سكوت فى أعين القراء زعيم الشعراء فى بريطانيا ، حتى ظهر اللورد بيرون وبزه واجتذب منه كثيراً من المعجبين بأناشيده الشعبية ، فانصرف سكوت من الشعر إلى النثر ، وهجر الأغاني إلى الرواية ، وكان فى قصصه الروائي - كما كان فى شعره - يعمد إلى إحياء التاريخ الأوسط ويرى فيه مجالاً واسعاً لإرسال الخيال وابتداع القصص .

وفى مجال القصة استطاع أن يحرز نجاحاً قلم من كان يحاول أن ينافس فيه .

ثم أراد القدر أن يظهر وجهاً آخر من شخصية الرجل ، وكان ذلك وهو فى الخامسة والخمسين من عمره - وأقصد وولتر سكوت « الإنسان المكافح » - وذلك بعد ما فقد الرجل ثروته وكل ما يملك ، وغرق فى بحر من الديون ، وتدهورت صحته ، وفقد شريكه حياته ، بعد ثلاثين عاماً من عشرتها . ولكن سكوت « الإنسان المكافح » دأب على نضاله مع الحياة ، لا يتطرق إلى نفسه بأس أو ملل ، ولا يكف عن الإنتاج المتواصل . وانكب على الكتابة والنشر سبع سنوات

لم تهدأ فيها همته ولم تفتّر عزيمته حتى سدد جانباً كبيراً من ديونه التي بلغت نيفاً ومائة ألف من الجنيهات .

ثم طواه الردى وظلت قصصه الخالدة تدر أرباحاً طائلة سدّدت كل ما تبقى عليه من ديون .

ولد وولتر سكوت في الخامس عشر من شهر أغسطس من عام ١٧٧١ في مدينة أدنبرة بأسكتلندة .

وكان أبوه من رجال القانون . وبعد مولده بعام ونصف العام أصيب بمرض عضال خلف في إحدى قدميه أثراً لم يبرأ منه فظل أعرج طوال حياته . غير أن الرجل بما

يجبل عليه من عزيمة صارمة تحدى العرج وأخذ يتجول في الحقول والغابات يملأ ناظريه بجمال الطبيعة .

وقضى سكوت طفولته في مزرعة جده ، وكان جميل الحيا ، يحبه كل من يراه ، ويحمّله الخدم كلما

صحح الجو إلى المراعي المجاورة ويتركونه وديعة عند أحد الرعاة . ويحدثنا سكوت في قصيدة « مارميون »

عن الأساطير التي كان يقصها عليه ذلك الراعي ، والتي كانت تفيض بالشجاعة والنخوة والحماة .

وكذلك كان جده يقص عليه أساطير البطولة والمغامرة .

وعندما التحق سكوت بالمدرسة في أدنبرة لم تظهر عليه مخايل الذكاء ولم يتفوق على أقرانه في الدراسة . بل

كان شيطاناً صغيراً . وقد بز زملاءه في الألعاب الرياضية بالرغم من عرجه . لم يشغف بالدرس ، ولكنه

أحب القراءة الحرة منذ حدثته . وكانت الإلياذة ومسرحيات شيكسبير وأشعار روبرت بيرنز من أحب

الكتب إلى نفسه . وعثر في المكتبة على نسخة من كتاب برسي « آثار من الشعر الإنجليزي القديم » فالتهمها

التهاماً ، وحفظ الكثير من القصائد عن ظهر قلب ، وأخذ يرددها لأقرانه في المدرسة .

ثم التحق - بعد المدرسة - بجامعة أدنبرة ، وفيها درس القانون كما فعل والده من قبل . وفي الجامعة التقى

بالشاعر الأسكتلندي الرقيق روبرت بيرنز . وفي

الجامعة أيضاً أغرم بالقراءة وأدمن فيها ، كما أغرم

بركوب الخيل والمشى الطويل برغم عرجه . فكان يقطع

زهاء الثلاثين ميلاً سيراً على قدميه دون أن يكل أو

يتعب . وكان خلال تجواله يتحدث إلى الفلاحين ويدرس

طبايعهم ويستمع إلى أناشيدهم الموروثة . وفي خلال

تجواله أيضاً تعرف على البقاع التي ورد ذكرها في

الأغاني القديمة ، وعلى معالم الطبيعة التي اختزن كثيراً

منها في نفسه ثم صور مناظرها تصويراً رائعاً في قصصه

فيما بعد . واشتغل سكوت بعد تخرجه من الجامعة بالمحاماة .

غير أنه لم يشغل بها كل وقته ، فتوفر له الفراغ الذي

أحسن استغلاله في القيام برحلات يجوب فيها أرجاء

أسكتلندة كلها وشمالي إنجلترا - إقليم البحيرات - الذي

عرف بجماله الساحر . وكان أول كتاب نشره سكوت « أناشيد الحدود »

التي تغنى فيها بمفاتيح الطبيعة في المنطقة التي تقع بين

إنجلترا وأسكتلندة . وجمع الشاعر الشاب أثناء تجوله في أسكتلندة

كذلك كثيراً من الأناشيد التي نقلها عن أفواه الفلاحين

وأضاف إليها أناشيد أخرى من تأليفه ، ونشرها في

مجلد واحد ، ولكنها لم تلق من الرواج ما لقيت محاولته

التالية تحت عنوان « أغنية المنشد الأخير » ، التي اتبعها

بقصيدة « مارميون » التي أشرنا إليها آنفاً ، ثم قصيدة

« سيدة البحيرة » . وكانت أسكتلندة دائماً مهبط وحيه ، بما حباها

الله من طبيعة فاتنة صورها سكوت في أشعاره التي ملك

بها قلوب الناس في عصره ، واستحوذ على مشاعرهم

وخلب ألبابهم . لقد استمتع الناس من قبل بالأساطير الشعرية التي

جمعها برسي ونشرها تحت عنوان « آثار من الشعر

الإنجليزي القديم » كما استمتعوا بأساطير وليام

وردزورث وصمويل كولدرج الشعرية ، وكذلك

بأنابيد روبرت بيرنز . بيد أن الأسطورة الشعرية كانت كما قال أحد النقاد كالأميرة النائمة ما برحت تحلم بالفارس الذى يهبها قلبه وفؤاده ، والذى يفك طلاسم سحرها فتصحو على يديه . . . وكان هذا الفارس هو وولتر سكوت أمير الأسطورة الشعرية فى الأدب الإنجليزى غير منازع .

وفى هذه الفترة من تاريخ حياة الرجل هبط عليه الثراء كوابل من المطر . فقد درت عليه كتبه ومؤلفاته أرباحاً طائلة ، فأسهم مع أحد ناشرى الكتب فى عمله ، وتضاعفت مكاسبه ، فعاش عيشة الأمير فى العصور الوسطى ، وأنفق عن بدخ . وكانت تلك أسعد أيام حياته .

واشتهر بين الناس ، وأخذ الإنجليز يحجون إلى بقاع أسكتلندة التى شاد بجبالها فى شعره ، وأصبحت بلاده ذات الجمال الوعر والطبيعة الشاخنة قبلة الزائرين .

وأغراه ثراؤه الفاحش على شراء مزرعة شاسعة فى عام ١٨١٢ تقع على نهر تويد . وشيد لنفسه فيها قصرأ منيفاً أخذ يضم إليه الأراضى ويوسع رقعته شيئاً فشيئاً ، وذلك لكى يحقق حلمأ من أحلام الطفولة فى عصر كان لا يزال يؤمن بأرستقراطية أصحاب الأراضى . وأخذ يضيف إلى القصر جناحاً تلو جناح ، ويقيم الولائم الفاخرة ، ويستقبل مريديه الذين كانوا يفدون على قصره بدعوة وبغير دعوة ، حيث ينزلون أهلاً ويحلون سهلاً ضيوفاً عليه ، ويحظون بقاء الشاعر الذى طبقت شهرته الآفاق .

وهنا بلغ المد فى حياة الرجل أعلاه : شهرة ، وثراء ، وعظمة ، وبدخ . . ثم بدأ الجزر ، فشرع يستدين ، وخبث شهرته قليلاً كشاعر مفلق ، وأفلست شركة النشر التى كان يسهم فيها بماله .

غير أن الشاعر لم يستكن لهذه الظروف القاسية ، ففكر فى مخرج يقيله من عثرته ويقيمه من كبوته . وأراد أن يسترد شهرته ويسدد ديونه ، فعمد إلى مخطوط

قديم كان قد بدأه فى عام ١٨٠٥ ولم يشأ أن يسوقه إلى نهايته . وأخذ يقلب صفحاته ، واعترم أن يتممه وأن يخرجها اخراجاً جديداً ، فنشره فى شكل قصة تحت عنوان « ويفرلى » وكان ذلك فى عام ١٨١٤ .

وعندئذ أخذ سكوت يتحول من الشعر إلى الرواية ، على مضض منه ، لأنه كان يعتقد أن الرواية أدنى مكانة من الشعر ، كما كان يرى أنه لا يليق برجل القانون ، ولا يليق برجل من علية القوم أن يكون قصاصاً ، أو أن يقرن اسمه بالرواية . ولذا فقد نشر الكتاب غفلاً من اسمه حتى لا يعرف مؤلفه . وكان يأمل أن يسترد سمعته كشاعر ويحسب أن تأليف القصص لا يعينته على تحقيق مأربه .

ولبت عازفاً عن إذاعة اسمه طوال السنوات العشر التالية التى شهدت اخراج أكثر من قصة ناجحة .

وتذوق الناس هذا اللون الجديد من القصة وتشوقوا إلى الكشف عن اسم كاتبها ، فاضطر تحت الحاف القراء أن يعلن اسمه على غلاف كل قصة ينشرها ، ولم يفعل ذلك إلا بعد عام ١٨٢٥ ، واستغرق سكوت بعد ذلك فى كتابة القصص ، ويصفه لكهارت مؤرخ حياته فى هذه الفترة من حياته فيقول :

« كنا ذات مساء إبان الشباب زمرة من الأصدقاء نسهر الليل فى المرح واللعب والشراب ، وإذا بنا نشهد من النافذة فى الغرفة المجاورة يداً تجرى على القرطاس لا تكف عن الكتابة ولا تقف ، يسطر صاحبها فى ضوء الشموع صفحة تلو الأخرى ويجمعها فى أكداس من المخطوطات ، والكاتب لا يكمل ولا يعمل . وبقي الرجل كذلك يوماً كاملاً وبعض يوم لا يتحرك من مقعده ، ثم انصرفنا وانطلق كل منا إلى عمله ، والله وحده يعلم متى نهض الرجل من مكانه .

وكانت تلك اليد التى تحرر مئات الصفحات تدون قصة ويفرلى ، وصاحبها هو سير وولتر سكوت . والسر فى هذا العمل المتواصل الثمر نظام صارم فى

الحياة فرضه الكاتب على نفسه . وهو نظام يتفق وشخصيته ، لأنه لم يكن - كغيره - يؤمن بأن الحياة البوهيمية هي مزاج الفنان .

كان يستيقظ في الخامسة صباحاً ، ويوقد بنفسه النار في فصل الشتاء . ثم يغتسل ويرتدى ملابسه ويتأق فيها ويعنى بهندامه . . ويستوى على مقعده للكتابة في السادسة . والأوراق أمامه في تنسيق تام ، ومراجعته حوله في ترتيب ونظام ، حتى إذا ما التأم شمل الأسرة لتناول طعام الافطار بين التاسعة والعاشر يكون قد أدى من العمل ما قد يكفي غيره يوماً كاملاً . . ثم يعود إلى مكتبه ويلزمه حتى موعد الغداء . وبعده يخرج إلى الحقول يجوبها وكلبه يصحبه ، يجمع من الحكايات وروايات العامة ما لا حصر له ، ويشهد على الطبيعة الشخصيات كما رسمتها الفطرة ، ويدرس حياة الناس التي ما زالت تحمل طابع الماضي الدائم الذي كانت تمزقه الخصومات وأسباب النزاع .

ومن مشتملات الكتب ومن هذه الخبرات الخاصة ابتكر سكوت الرواية التاريخية ، وقل من الكتاب قبله من تعرض لها وعالجها مثلما فعل على أساس من الواقع المزوج بالخيال الذي يقبل التصديق . . . » .

وقرأ الناس هذه القصص - ملوكاً ورجالاً - ودرت عليه ربحاً وافرأ ، وأقبلت عليه الدنيا مرة أخرى ، وعرضت عليه إمارة الشعر فرفضها باباء وكبرياء . ولكنه قبل لقب « بارون » وأخذ يتوسع في قصره ثانية ويتوسع في أملاكه . ولكنه - برغم هذا - عجز عن تسديد ديونه ، وانكب على العمل لا يعرف للراحة طعاماً .

وأخذت النكبات تلاحقه ففقد زوجته وهو في الخامسة والخمسين من عمره ، وبات رجلاً أرملًا ، عجوزاً ، مقلساً . . . ولكنه استمسك برباطة الجأش ، وأجهد نفسه بالعمل . ولم تحتل صحته هذا الاجتهاد ، فنصحته أصدقائه وأطبائهم بالانتجاع في إحدى قرى

إيطاليا . فرحل إليها ولكنه ظل دائب الحنين إلى وطنه أسكتلندة ، ففقل راجعاً إلى مسقط رأسه ، وعاد إلى قصره ابلسفوردي الذي خيم عليه الهدوء والسكون .

وفي يوم دافئ من أيام الخريف في عام ١٨٣٢ ورائحة العشب الأخضر تعطر الهواء وخرير نهر تويد يرن في أذنيه أعغمض عينيه وأسلم الروح إلى الأبد .

## ٢ - أهم أعماله

كانت ويفرلي كما ذكرنا هي أولى القصص التي كتبها سير ووالتر سكوت .

ولم يكن عسيراً على هذا الرجل الذي مارس الأسطورة الشعرية في شبابه أن يتجه نحو القصة ، يمزج فيها بين الحقيقة والخيال فيكسبها مرونة الحياة التي كادت أن تفقدها في مطلع القرن التاسع عشر . وقد أثارت هذه القصة زوبعة في عالم الأدب لأنها حددت اتجاهها جديداً في الكتابة ، ثم اتبعها بغيرها من القصص مثل « قصة الماضي » و « القرم الأسود » التي نشرها في عام ١٨١٦ ، وغيرها - وكلها عن تاريخ أسكتلندة في العصور الوسطى .

وقد عالج سكوت القصة بعد ما تخطى دور الشباب ، فاستطاع أن يخضع موضوع الحب إلى أحداث التاريخ ويخلصه من الخيال الجامح الذي لا يستند إلى واقع . وكان واسع الاطلاع خبيراً بأخلاق الناس فاستمد مادته من قراءاته وخبرته . وكانت له في الحياة فلسفة ناضجة يسترشد بها فيما يكتب ، فذاع صيته واشتهر اسمه . وكان قديراً على مزج العناصر الهزلية بالعناصر التراجيدية في قصصه .

ولاقت قصص ويفرلي نجاحاً منقطع النظير ، ولما كشف مؤلفها عن شخصيته رحب به الأمراء في بريطانيا وكرمه رجال السياسة في فرنسا وإيطاليا .

وكان سكوت منذ حدائته يحفظ الحكايات ويحسن روايتها ، يدمن القراءة في كتب التاريخ ، ويستمد منها



المواقف المثيرة . وقد استطاع أن ينفذ ببصيرته إلى الوقائع التي تروىها كتب التاريخ ، فيعيد الحياة إلى القديم الذي كاد أن يندثر ، ويحرك على مسرح روايته أشخاصاً عديدين من الرجال والنساء - بعضهم ممن لهم صفة تاريخية وبعضهم الآخر من نسج خياله الخصب - وكان رواياته معرض للصور الشخصية : من فلاحين إلى رعاة ، إلى أبطال وملوك ، إلى أجلاف من ساكني الجبال وسكان الأحياء الفقيرة الوطنية ، إلى القديسين والحنونة - كل أولئك وغيرهم وصفهم وصفاً دقيقاً مستعيناً بخبرته المباشرة عن طبائع البشر . ذهنه خصب منتج ، لم تمنعه عن التدفق حتى علته التي كان يشكوها ، إذ كان مصاباً بداء الدرن . ففى عام ١٨١٧ - بالرغم من استبداد الألم به - أخرج قصة « روب راى » وهي رواية تاريخية أخرى . وتتصف بطلات سكوت عادة بالجمال والفضيلة وان كن كالدعى التي ليست بها حياة ، ولكن بطله هذه القصة « دى فرنون » استثناء لهذه القاعدة ، فهي سيدة رقيقة ، حية ، عالية الروح .

وفى العام التالى أصدر « عروس لامر مور » أملاها وهو يشكو ألماً مبرحاً . والقصة تجربة عظمى فى المسألة المطولة . وهي قصة انهيار بيت من خير البيوتات . وبطلها « سيد رافنزوود » يعيش معزلاً مكتئباً فى مسكن مرتفع فوق قمة الجبل ، مثالا للبطل الرومانتيكى أفلست أسرته وفقد كل ما يملك إلا ما بقى عنده من عزة وكبرياء يحتمى بهما من نكبات الفقر والمسغبة . ويفرم بفتاة اسمها لوسى آشتن تنتمى إلى أسرة معادية كانت من عوامل القضاء على بيته الكريم . غير أن الفتاة - بتأثير أمها - تقترن بشاب آخر ، ولا تستطيع الاتصال بعشيقها الأول رافنزوود . ويستطيع أهلها أن يبعده عن مجال حياتها وأن يقنعوها بأنه هجرها وتخلي عنها . ولكن قلبها لم يتعلق قط بالزوج الذى أرادوه لها . وبعد حفل القران يظهر رافنزوود ويتحدى زوجها وشقيقها ، ويطلب إليهما مبارزته . وتشتد ثورة الفتاة

فى هذا الموقف فلا تملك رشدها فتطعن زوجها فى صدره ، ثم تفقد صوابها ويطير عقلها ، وتنتهى حياتها غير أن عشيقها لا يرجع عن الانتقام لها ولنفسه ، فيتابع خصميه ، ولكنه لا يستطيع أن يلحق بهما فيلقى حتفه من شدة الاعياء . ويصف سكوت مشهد موته وصفاً أشبه ما يكون بالأسى اليونانية ، بلغ ذروة الفن الرفيع .

ويتبع سكوت ذلك بقصص تاريخية أخرى منها « قلب مدلوثيان » ، و « ايفانهو » وموضوعها عصر رتشارد قلب الأسد ، وفيها تمجيد للبطولة . ودور الحب ودور النساء فى القصة هو اظهار روح الفروسية والبطولة التي سادت فى العصور الوسطى .

وأدرك الكاتب أنه لا يستطيع أن يتعمق فهم روح العصور الوسطى إلا إذا درس تاريخ الكنيسة الرومانية فجمع فى مكتبته مصادر تاريخها ، وانكب على قراءتها وخرج منها بروايتي « الراهب » و « الدير » صور فيهما ما يحيط بالأديرة من نموض وتعسف وخرافة وظلام ساد عدة قرون ، كما صور قيمة الإنسان ومكانته فى الكون أكثر مما فعل أى كاتب آخر فى عهده . وآمن بأن الروابط الروحية والعقائد الدينية المشتركة تخلق بين الناس اخوة صادقة ونظاماً اجتماعياً مثالياً ، لا يمكن أن ينشأ عن مجرد النهوض الاقتصادى فى ميدان التجارة أو الصناعة .

وهذا الذى صوره سكوت فى قصصه كان مناراً لبعض من جاء بعده من رجال الفكر من أمثال « رسكن » و « وليام موريس » ، فرجعوا إلى الماضى لا يبحثون فيه عن صور رومانتيكية خلاوية ، وإنما يلتمسون فيه طريقة للحياة أخرى تعبر حقاً عن روح الإنسان .

كان سكوت يعتقد أن النظام الإقطاعى يرمز للأخوة المسيحية الحققة ، فشاد به كماشاد بالروح التي سادت العصور الوسطى عامة ، وكان لذلك أثره على

فأرليل ، وعلى ذرائيل الذي كان من زعماء المحافظين  
ذين ينادون بالعودة إلى القديم .

وتصور قصة «الدير» عهد حكم الملكة الزابث  
بينما كانت مذاهب الإصلاح تشق طريقها لأول مرة  
في أسكتلندة فتلقى أشد المعارضة من رجال الدين .  
في هذه الرواية يستخدم المؤلف الجن والمعجزات  
الغفاريات ، وما إلى ذلك من قوى خفية ، يدفع بها  
حوادث القصة .

أما قصة «الراهب» فيمكن اعتبارها متممة لقصة  
الدير» ، وهي أيضاً تصور هذه الفترة التاريخية ،  
تحكى شيئاً عن حياة ماري ملكة أسكتلندة التي قضت  
فترة من الزمن سجيناً في إحدى القلاع ، ثم لأذت  
بالفرار ، والتف حولها مؤيدوها ، وقادتهم إلى موقعة  
لانجسيد ، واضطرت أخيراً إلى التقهقر إلى ما وراء  
الحدود .

وفي رواية «كنلورث» يصور الكاتب عظمة  
بريطانيا في ذلك الحين ، ويرسم لنا صورة أخرى للملكة  
ليزابث وايرل ليسر الذي تزوج من فتاة حسناء ،  
ثم ماتت في ظروف غامضة .  
وعرض أمرها على كيميائي اسمه أسكولا ، خبير بفعل  
السموم ، وبالتنجيم ، وبطرق الدجل على اختلاف  
أنواعها ، لعله يكشف سر موتها . وفي هذا الجزء من

القصة نتبين اهتمام الكاتب بدراسة المعميات والمبهمات .  
ثم تلت ذلك قصة كنوز نيجل التي نشرها في عام  
١٨٢٢ وقد وقعت حوادث القصة في لندن لعهد جيمس  
الأول . وهي تعطينا صورة رائعة عن بذخ البلاط  
وظلم العامة في ذلك الحين ، وفرارهم من عسف القضاة  
إلى حرم الكنيسة .

ولم تفتقر قط هذه الطاقة الجبارة التي تميز بها  
سكوت ، فتوالت مؤلفاته ، بعضها في إثر بعض ،  
ومنهما قصة «بفرييل» التي يصور فيها شارل الثاني والحياة  
في قصر بكنجهام . و «كوتن دير وارد» وهي تصوير

سيكولوجي لشخصية لويس الحادي عشر ملك فرنسا  
وبلاطه . ثم أعقبها قصة «بتر سان رومان» التي يصور  
فيها الحياة المعاصرة في أسكتلندة وما اتصفت به الطبقة  
الرفيعة من تراخ وخمول .

وبلغ سكوت قمة مجده ، غير أنه لم يكف عن  
الكتابة ، فأخرج قصة «رادجونتل» في عام ١٩٢٤ ،  
وموضوعها عزيز على نفسه ، لأنه يروي فيها مأساة  
أسرة ستيوارت .

ثم اظلمت الدنيا في عيني الكاتب فجأة ، واضطربت  
علاقته بدار النشر التي كان يسهم فيها . وفي هذه الفترة  
الكثيرة من حياته أخرج قصة «المخطوبة» و «الطلمس»  
وهي قصة عن الحروب الصليبية على غرار «ايفانهو» .  
وهي موضوع هذا المقال .

وفي هذه الفترة العصبية من حياة الكاتب أخرج  
أيضاً قصة «وود ستوك» يصور بها روح عصره ،  
والأزمة التي حاقت به . وفي هذه القصة يصور حياته  
بهذه العبارة :

«تمر بنا السنون كما تمر الرياح . ولا نرى متى  
تهب الزوبعة ، أو في أي اتجاه تسير . وكأننا نشهد كر  
الأعوام دون أن تتغير نفوسنا . ولكن الزمان يحدع  
المرء في قدرته ، كما تجرد الرياح الغابات من أوراق  
الأشجار» .

وتوالت على الرجل النكبات كما ذكرنا من قبل ،  
فقد ثروته كما فقد زوجته ، وألم المرض بأعز أحفاده  
لديه ، ولكنه واصل الكتابة برغم ذلك فأصدر  
«كانونجيت» و «قصص سيدى» .

وظل الرجل في تدهور مستمر حتى مات في عام  
١٨٣٢ .

### مصادر قصة «الطلمس»

كان سكوت كما ذكرت يغرم غراماً شديداً  
بالعصور الوسطى ، فصور الحياة فيها في كثير من

قصصه . وكان يساوره دائماً احساس بأن التصوير لا يزال بعيداً عن الكمال . وأراد أن يسد هذا النقص بقصة جديدة فشرع يكتب « الطلسم » .

غير أنه أدرك - من ناحية أخرى - أن أمامه عقبات جمة تحول دون تحقيق ما يريد . فهو يجهد تلك المنطقة من العالم التي اشتعلت فيها الحروب الصليبية . وهي من أبرز ظواهر تلك الحقبة من التاريخ ، ومدى علمه بذلك الجزء من العالم ما ورد عنها في قصص ألف ليلة وليلة التي قرأ ترجمتها بالإنجليزية .

وقد قام كثير من البريطانيين لعده بزيارة تلك المنطقة وعرفوا من أمورها الشيء الكثير ، فخشى سكوت أن يعرض في قصته صورة خيالية لا تطابق الواقع ، يدرك هؤلاء الرحالة مقدار بعدها عن الحقيقة فيكيلونها نقداً ، ولا تظفر القصة بشيء من التقدير .

وقد سبقه إلى وصف أهل الشرق كثير من الكتاب ، ولم يعد بوسعه أن يأتي بالمشاقق الطريف الذي ينافس به ما سبق نشره في هذا المجال .

وأخيراً قرر أن ينزل إلى الميدان غير عابئ بالمنافسة أو راغب في التفوق على ما سلف . واستقر به الرأي في نهاية الأمر إلى معالجة تلك الفترة التي تتصل بالحروب الصليبية اتصالاً وثيقاً ، والتي التقى فيها صلاح الدين برتشارد الأول ملك إنجلترا . وقد أظهر الملك المسيحي في القصة كل قسوة وعنف ، في حين أن صلاح الدين قد سلك مسلك الحكمة وبعد النظر . وتبارى الملكان أيهما يفضل الآخر في صفات الفروسية والشجاعة والكرم . وكان بين الرجلين تباين شديد في الطبع ، فاستمد المؤلف من ذلك المادة التي ينسج منها قصة خيالية تشوق القراء . وأقحم على الرواية شخصيات أخرى ثانوية .

ولم تكن شخصية رتشارد قلب الأسد جديدة في قصص سكوت . غير أنه عرض فيما سبق من روايات لصفات الملك الخاصة أكثر مما عرض هنا في الطلسم .

فقد كان الملك في القصص السالفة فارساً متنكراً ، أما هنا فهو بصفته الصريحة ، صفة الملك الغازي . وكان سكوت يعتقد أن اسماً كاسم الملك رتشارد عزيزاً على الإنجليز يدخل السرور إلى نفوسهم دائماً ولا يملون أبداً الاطلاع على ما يروى عن جوانب حياته المتنوعة .

وعالج سكوت في القصة كل ما كان يعتقد الناس قديماً في هذا الملك المحارب ، صدقاً كان أو خرافة ، وقد كان في زمانه أكبر فخر لأوروبا وفرنسائها . وأعجب سجل لتاريخ رتشارد قصة خيالية قديمة ترجمت إلى الإنجليزية عن أصل نورماندى . وكانت أول أمرها أقرب ما تكون إلى رواية عمل من أعمال الفروسية ، ولكنها حشيت فيما بعد بأعجب الأساطير وأشدها إثارة للمشاعر ، فأصبحت مفزعة تبعث الرعب في النفوس . وربما لم تتوارد على الأيام قصة خيالية منظومة كهذه يختلط فيها التاريخ الحق بالخرافة العجيبة .

ومن أحداث القصة الهامة ما دار منها حول طلسم عجيب اتخذ المؤلف عنواناً للرواية . وكانت عامة الشعب في أسكتلندة تعتقد أن الفرس والعرب من بين جميع الأمم التي عاشت أكثرها شهرة بعقيدتهم التي لا تززع في التأمم والرقى وما إليها من التعاويذ التي لها في علاج الأمراض تأثير بالغ ، كما أنها تجلب الخير أو الشر وفقاً للطريقة التي تستخدم بها . وقد استغل سكوت هذه الخرافة وحاك حولها كثيراً من حوادث هذه القصة الخيالية .

واستباح لنفسه الحرية في تحوير الأسطورة التي كانت تدور حول « الطلسم » في أسكتلندة ، كما استباح لنفسه كذلك كثيراً من حرية التصرف في حقائق التاريخ . لأن القصة الخيالية عند سكوت لا ينبغي أن تلتزم وقائع التاريخ ، ومن حق كاتبها أن يبتدع من الأحداث ما يشاء طبقاً لما تقتضيه ضرورة الفن . القصص التاريخي في رأى سكوت شيء وعلم التاريخ

شيء آخر : التاريخ يلتزم الحقيقة ، والقصة تمسخها كما تشاء لكي تدخل عنصر التشويق فيها .

ومن ثم فنحن لا نبعد عن الصواب إذا قلنا إن أكثر الحوادث المسوقة في قصة « الطلسم » من خلق الخيال ، وأن الحقيقة - حينما توجد - لا أثر لها إلا في أشخاص الرواية .

وقد بنى المؤلف وصفه لشخصية رتشارد على الأساطير التي كانت تتداولها عنه الألسن في بريطانيا ، والتي كانت تصفه بالتوحش والنهم ، بل وأكل لحوم البشر . وكانت شراسة الملك من الموضوعات التي تجوز فيها المبالغة كما تجوز في شجاعته وإقدامه .

#### ٤ - موجز القصة ومقتطفات منها

يبدأ المؤلف قصة « الطلسم » بوصف طبيعة أرض فلسطين ، تلك الأرض المقدسة التي يقاتل فيها الصليبيون لاسترداد بيت المقدس باعتباره حقاً من حقوق المسيحيين . والمسلمون في جهاد لصد هؤلاء الغزاة الذين يريدون اغتصاب جزء من بلادهم لا يتجزأ ولا يمكن أن يفصل عنها .

ومن بين المقاتلين الصليبيين فارس أسكتلندي يقدمه المؤلف لقراء الرواية منذ بدايتها ليمثل به خلق المحارب الصليبي وطريقة إعداده وتسليحه . يقول في وصف هذا الرجل :

« . . . كان الفرنجي رجلاً قوياً كالغوط الأقدمين في هيئته ، شعره أحمر اللون أذكنه ، بدا لما رفع خوذته عن رأسه مجعداً كثيفاً غزيراً ، وقد لفحت وجهه حرارة الشمس فصيرته أشد سمرة من بعض رقبتة التي لم تتعرض للفتحة الشمس ، ومما تم عنه عيناه الزرقاوان المنفرجتان ولون شعره وشاربه الذي كان يظلل شفته العليا ، ولم تكن له لحية على مثال التورمان ، أنفه أغريقي جميل الصورة ، وثغره واسع الانفراج يكشف عن أسنان ناصعة البياض ، متينة جميلة الترتيب ، له

رأس صغير يرتكز فوق رقبتة في أنفة وعظمة ، لا يز عن الثلاثين من عمره ، ولكنك إذا حسبت للعناء والجهد حسابهما علمت أنه قد ينقص عن ذلك ثلاث سنوات أو أربع ، طويل القامة ، قوى البنية كأنه من هواة الرياضة البدنية ، يشبه أن يكون رجلاً قد تقدمت به السن فلم يعد له سلطان على قوته ، بعد أن كانت تلك القوة ممزوجة بالخفة والنشاط . خلع القفاز الحديدي فإذا يدها طويلتان بيضاوان في تناسب جميل ، وإذا عظام معصميه قوية كبيرة ، وذراعه مفتولتا العضلات جميلتا التكوين ، يتميز في حركاته وسكناته بمنف حرنى واستهتار وصراحة في التعبير . في صوته رنة الأمر لا ذلة الخاضع ، وكأنه تعود أن يعبر عن عواطفه بصوت مرتفع وبأس شديد كلما اقتضت الضرورة أن يفصح عنها . »

وقد التقى هذا الفارس الأسكتلندي أثناء رحلته بأمير عربي :

« كان على نقيض الصليبي العربي ، قامته فوق متوسط الرجال ، ولكنه كان أقصر من الفارس الأوربي بما لا يقل عن ثلاث بوصات ، إذ كان هذا الأخير يكاد أن يكون عملاقاً ؛ أطرافه دقيقة ، ويدها وذراعه طويلة رقيقة ، تنسق في حجمها مع جسمه ، وتناسب مع طلعتة ، ولكنها لا تادل لأول وهلة على القوة والليونة اللتين أظهرهما الأمير قبل ذلك بقليل . ولكنك إن أمعنت في النظر ، رأيت ما بدا من أطرافه خفيفاً لا يكسوه لحم ، وكأنه لم يبق منه إلا عظام وعضل مفتول وعروق . رجل كأن الله قد أعده بهيئته هذه - للعناء والاجهاد ، ليس البتة بالفارس البدين ، تتعادل قوته وحجمه مع وزنه وقد أنهكه الإعياء ، وكان هذا العربي بطبيعة الحال يشبه في طلعتة اجلالاً قبائل الشرق التي هو من أبنائها . وما كان أبعد عن تلك المبالغات التي يرددتها المغنون في ذلك العهد في وصف فرسان العرب ، وعن تلك الصورة الخيالية التي ما زال الفن



الشقيق ( يقصد فن التصوير ) يعرضها على اللوحات على أنها تمثل رأس العربي ، كان دقيق الملامح ، جميل التكوين ، رقيقاً ، تعلوه سمرة شديدة من أثر شمس الشرق المحرقة ، له لحية مرسله سوداء متموجة الشعر ، غنى يتشذّب أطرافها ، وأنف مستو مستقيم ، وعينان حادتان ، سوداوان براقتان ، وأسنانه تنافس في جبالها وبياضها عاج الصحراء . وقصارى الوصف ، كان العربي وهو يتمطى بجسمه فوق العشب ، إذا قيس بمنازله قوى البنية ، كمهتدة البراق ذى الشكل الهلالى والحد الضيق الرقيق ، اللامع الدمشقى الباتر ، إذا قورن بالسيف الطويل الغوطى الثقيل ، الذى خلعه صاحبه وألقاه فوق الأديم . وكان الأمير فى زهرة العمر ، ولولا ضيق جبهته ، ورقة ملامحه وحدتها — أو لعلها كانت كذلك من حيث تقدير الأوربيين للجمال — لعد آية فى الجمال .

ويوازن المؤلف بين الرجلين فى العادات والطبائع فيقول :

« كان المحارب الشرقى فى معاملته جاداً متعالياً شديد المراعاة للتقاليد ، يدل بسلوكه من بعض النواحي على ما فطر عليه أولئك القوم — الذين عرفوا بحدة المزاج وحرارته — من حرص يستمسكون به كى ويقوا أنفسهم مما جبلوا عليه من حدة الطبع ، كما يدل على احساسه بكرامة كانت تضطر صاحبها إلى أن يرتبط فى مسلكه ببعض القيود .

هذا الشعور السامى بعلو النفس كان يحسه كذلك زميله الغربى ، ولكنه كان يختلف عنه فى مسلكه ، فبينما كان هذا الاحساس يملئ على الفارس المسيحى الجرأة والاقدام ، بل وعدم الاكتراث ، وكأنه لفرط احساسه بعلو مكانته لا يأبه برأى غير رأيه ، كان يرسم للعربى نوعاً من المحاملة يجعله شديد المراعاة لآداب المعاشرة . نعم لقد كان كل منهما يجامل الآخر ، ولكن محاملة المسيحى كانت تصدر عن روح التفكه الظريف

بما يجب عليه نحو غيره ، بينما كان المسلم فى مجاملته يصدر عن احساس قوى بما كان غيره يرتقب منه .

« وتبلغ الرجلان بطعام خفيف ، ولكن طعام العربى كان جد زهيد ، فحفنة من تمر ، ولقمة من خبز الشعير كانت تكفى لأن تسد رمق جوعه ، إذ أنه نشأ على تقشف الصحراء ، وذلك رغم أن بساطة العيش العربى كثيراً ما غلب عليها ، منذ فتح سوريا ، البدخ الشديد الذى لا يقف عند حد . ثم اختتم وجبته بقطرات قليلة من ماء العين الجميلة التى أوى وصاحبه إليها . أما طعام المسيحى فكان شهيماً رغم خشونته . وكان أهم ما يتألف منه لحم الخنزير المقدد ، الذى يحرمه المسلمون على أنفسهم . ثم أخرج قنينة من الجلد وصب منها شرباً أفضل من الماء الصافى . وهكذا أخذ يتناول طعامه بنفس مقبلة ، ويستقى وعليه إمارات الرضا . ولا كذلك العربى الذى كان يرى أن ليس من اللياقة أن يتظاهر المرء وهو يقضى حاجة من حاجات الجسم الدنيئة . ولا ريب أن كلا منهما كان فى دخيلة نفسه يهزأ من زميله كيف يعتقد ديناً باطلا . وزاد من هذا الشعور ذلك الفارق الكبير بين مسلكيهما وطعاميهما . ولكن اثنتيهما قد أحسا كل بثقل ذراع صاحبه . فكان من أثر ذلك النضال العنيف الذى نشب بينهما أن يتبادلا التقدير ، ويخفيا كل اعتبار آخر . غير أن العربى — مع ذلك — لم يسعه إلا أن يشير بكلمة إلى ما لم يرقه من خلق المسيحى ومسلكه . وبعد أن تطلع مدة — دون أن ينبس ببنت شفة — إلى شهية الفارس القوية التى مدت من وجبته طويلاً بعد أن فرغ هو من طعامه ، وجه إليه الخطاب وقال :

« أيها النصرانى الجسور ! هل يليق بالمرء يقاتل كالرجال أن يكون حين تناول الطعام كالكلاب أو الذئب ؟ والله إنى لأظن أنه حتى اليهودى الكافر ليقشعر بدنه إذا زآك وأنت تأكل بشبهة كأنك تتناول من ثمر أشجار الجنة . »

فالنتفت المسيحي متعجباً من تلك التهمة التي ألقيت عليه دون أن يترقبها ، ثم قال :

« أيها العربي الجسور ! أعلم أنني إنما أستمتع بالحرية المسيحية ، وأن لي أن آتي ما لم يستطع اليهود الذين يرزحون تحت ملة موسى البالية . ولتعلم أيها العربي أننا نخضع لشريعة سامية ، حيالك الله يا مريم ! أنا لله شاكرون . »

واختتم حديثه بعبارة لاتينية قصيرة ، ثم احتسى جرعة كبيرة من القنينة الجلدية كأنه يتحدى ما يساور زميله من وسواس .

فقال العربي : « أهذا أيضاً جزء من حريرتك ؟ إنك إذ تطعم كالوحوش الضواري ، وإذ تحتسى هذا الشراب السام ، الذي تأباه البهائم ، إنما تهبط بنفسك إلى حضيض الحيوان ، . »

فأجاب المسيحي بغير تردد : « اعلم أيها العربي الغافل أنك إنما تلعن ما أسبغ الله علينا من نعم . إن عصير العنب حلال لمن كان حكيماً في تناوله ، فهو ينعش القلب بعد عناء العمل ، ويرطب فؤاد المرء في مرضه ، ويخفف عنه وطأة الحزن . من يستمتع بالخمير يحمده ربه على الكأس كما يحمده على قوت يومه . ومن يدمن في الشراب فليس في ادمانه بأقل منك غفلة في تحريمك الخمير . »

... فقال العربي : « والله أيها النصراني إن كلماتك هذه لتبعث الغضب ، لولا أنك بمجهاالتك تستثير الرحمة . أفلا ترى . . . أن هذه الحرية التي تفخر بها لم تمتد إلى بيتك وإلى أنفس ما في سعادة الإنسان ، فإن شريعتكم تفرض على الرجل منكم ألا ينكح غير زوجته واحدة ، يرتبط بها في صحتها وفي مرضها ، ولوداً كانت أو عاقراً ، وسواء أشاعت في بيته الدعوة والسرور أو البغضاء والشحناء . تالله إن هذا أيها النصراني إلا الرق عينه . انظر إلى دين المسلمين ! لقد جاء النبي للمؤمنين في الأرض بملة أبينا إبراهيم وملة سليمان أحكم بني

الإنسان فأحل لنا في الدنيا تعدد النساء الجميلات كيفما شئنا ، ووعدنا في الآخرة بالخور العين . »

فأجاب المسيحي قائلاً : « والذي أقدم في السماء فوق كل شيء ، وبالي أعبد في الأرض أكثر من كل شيء ، ان أنت إلا كافر عميت بصيرته وضل هداه - انظر إلى جوهرة هذا الخاتم الذي تلبس في إصبعك ، ألا تظن أن قيمتها تفوق كل تقدير ؟ » .

فأجاب العربي : « أجل وليس في البصرة أو في بغداد ما يشبهها . ولكن ما شأن هذه الجوهرة وما نحن فيه ؟ » .

فأجاب الفرنسي : « شأنها كبير . وستشهد بذلك أنت نفسك الآن . خذ فأسي هذه وهشم هذا الحجر الكريم إلى عشرين شظية ، ثم خبرني ان كنت تظن أن لكل شظية وحدها ما كان للجوهرة بأسرها من قيمة ، أو أن الشظايا كلها مجتمعة لها عشر ما كان لها من ثمن ؟ » فقال العربي : « هذا سؤال صياني . أن جزئيات هذا الحجر لن تعادل عشر معشار الجواهر سليماً . »

فأجاب الفارسي المسيحي : « كذلك ، أيها العربي ، الحب الذي يحمله الفارس الحق لامرأة واحدة جميلة مخلصه ، هو كهذه اللؤلؤة سليمة . أما الحب الذي توزعه بين أزواجك اللاتي تستعبدن ، وامائك اللاتي تنظر إليهن كأنصاف أزواج ، فما هو إلا بمثابة تلك الشظايا المتفرقة من هذا الجواهر الحر . »

فقال الأمير : « ورب الكعبة المقدسة أنك لمحنون ، لا تفرق بين الذهب والحديد . أمعن في النظر تجد أن هذه الجوهرة الكبرى وسط تلك اللآلئ الزرية هي التي تكسب الخاتم جلاله وتعطيه قيمته ، ولولاها لما كان لها نصف جلاله . هذا الجواهر الأوسط هو الرجل في عزمه وكماله ، لا يستمد قيمته إلا من نفسه ، وأما هذه الحلقة من الجواهر الدنيا فهي النساء تستمد بريقها من بريقه ، يرسله عليهن كما يشاء ويهوى . انزع الحجر الأوسط من الخاتم يبقى له قدره ويهبط ما دونه من اللآلئ في قيمته . »

وإنما هكذا يجب أن تفهم التشبيه الذى أتيت به . قال الشاعر : « إنما جبال المرأة ورقمها من فضل الرجل ، فلولا ضياء الشمس ما تألق في البحار ماء » .

فأجاب الصليبي قائلاً : « أمها العربي ، أنك إنما تتكلم كرجل لم يقع بصره يوماً على امرأة جديدة يحب أبناء الحروب . صدقتي أنك لو شهدت بنات أوروبا - اللاتي هن علينا بعد الله حق الاخلاص والولاء - لما بقيت في قلبك ذرة من حب لهاتيك الشهويات المسكينات اللاتي تجعل منهن « حريمك » . إن جبال نساننا يدب حرابنا ويحد سيفونا ، كلمتهن لنا شريعة ، وكما أن المصباح لا ينير إذا انطفأ لهيبة ، فكذلك الفارس إذا برز في القتال ولم تكن له فتاة يوليها حبه » .

وهكذا اشتد الجدل بين الرجلين حتى التحما في مبارزة أراد كل منهما أن يظهر فيها دربته على القتال . ثم انتهيا إلى مهادة مؤقتة ، وتلازما في سيرهما حتى بلغا عيناً من عيون الماء في الصحراء اسمها « ذرة الصحراء » تظللها الأشجار ، فحطا عندها رحالهما .

وكان المسيحي في طريقه إلى بيت المقدس يريد أن يحج إليه ، يحمل جوازاً للسفر وقع عليه صلاح الدين . وفي نيته أن يقضى المساء لدى ناسك اسمه « تيودوريك » يقيم في دير منعزل وسط الصحراء ، وقد تطوع العربي المسلم أن يقوده ويحميه من مخاطر الطريق حتى يبلغ المكان الذى يقصده .

وهذا العربي أصله من كردستان ، قدم نفسه إلى صاحبه باسم شيركوه (أى أسد الجبل) من أسرة سلجوق - أسرة صلاح الدين الأيوبي .

وأما المسيحي فأصله أسكتلندي ، واسمه « كنه » وهو من المحاربين الصليبيين الذين يتبعون رتشارد قلب الأسد ملك إنجلترا الذى ترعم إحدى الحملات الصليبية على فلسطين . وهو من جنود هذا الملك البريطانى يأتمر بأمره بالرغم مما كان بين إنجلترا وأسكتلندة من أسباب النزاع والخلاف في ذلك الحين .

ويتحدث المسيحي عن الفروسية في أوروبا ويتشدد بصفتها ، في حين يحاول العربي أن ينزل الرعب في قلب زميله فيوهمه بأنه من أصل شيطاني وأنه ينتمى إلى سلالة الجن . وإذ هما يتجاذبان أطراف الحديث يترامى لهما في الأفق شبح يقتررب منهما رويداً رويداً . وكان الشيخ يريد أن ينقض على العربي ، فيعرض المسيحي سبيله ، ويحول دونه ودون الاعتداء على زميله المسلم . ثم يتبين بعد حين أن الشبح ليس إلا ذلك الناسك الذى كان يقصده سير كنه الفارس الأسكتلندي . وقد تنكر الناسك باسم هامامكو ، ودعا الرجلين إلى زيارته في كهفه حيث يستطيعان أن يستريحا في أمان تحت حمايته . ثم ساروا جميعاً صوب الكهف حتى بلغوه .

وعندئذ يتحول الناسك المندفع المتهور في أول الأمر إلى قديس عابد متواضع ، جواد بكرم وفادة الضيف . ولما يتحقق سير كنه من شخصه يسلمه رسالة يحملها إليه من « جماعة القواد المسيحيين » المشتركين في الحرب الصليبية ، يطلبون فيها عقد الصلح مع صلاح الدين بعد انقضاء فترة الهدنة المبرمة بين الطرفين . ذلك لأن هامامكو رجل يحمله المسيحيون جميعاً ، حتى البابوات أنفسهم في روما ، كما يحمله المسلمون ، ويحميه صلاح الدين من أى اعتداء .

وقضى الفارسان ليلتهما في الكهف متعاونين متحابين في هذا الموقف الرهيب . وهما صورة رائعة يرسمها سير وولتر سكوت للصدقة التي يمكن أن تنشأ بين المسيحيين والمسلمين أفراداً برغم ما بينهم من حرب صليبية وهم جماعات .

وفي جوف الليل تسلل الناسك إلى مخدع الفارس الأسكتلندي وأشار إليه أن يتبعه ، ودلفا معاً إلى ركن من أركان الكهف وأديا معاً صلاة المساء . وبعدئذ أطلع الناسك صاحبه على السوط الذى كان يقسو على نفسه به ضرباً بقصد التوبة مما ارتكب في ماضى حياته من آثام .

لله ، وهو شعور لا يقل خيالا وشعراً عن عاطفة الحب ذاتها . وهما احساسان يقوى أحدهما الآخر ولا يتعارضان » .

وكلما مر النسوة به أثناء سيرهن حول الضريح أسقطت الفتاة زهرة من يدها عند قدمه ، حتى لم يعد لديه شك في أنها تلك الأميرة التي كانت تحتل قلبه قبل خروجه إلى هذه الحرب الدينية على أرض فلسطين .

« . . . ومن العجيب في عهود الفروسية أن الفارس وهو في فرط نشوته ، لم يكن يتطرق إلى ذهنه أن يتعقب أو يتأثر الفتاة التي يتعلق بها قلبه . . لأنها معبودة يكفى منها عطفها على من يعبدها . . ان رأفت بالعباد بعثت فيه الحياة ، وان قست عليه تملكه اليأس والقنوط كل شيء وفق ما تريد ، ليس إلى الخفاف عليها أو الاعتراض من سبيل ، وليس على الفارس إلا أن يتوجه إليها مخلصاً ، يخدمها بقلبه وبسيف الفروسية الذي يحمل . وليس له في الحياة إلا مرمى وحيد ، هو أن يأتمر لها بما تأمر ، وأن يذيع في العالمين صيتها بكل ما يستطيع أن يقوم به من عمل جليل » .

ثم ينتقل بنا المؤلف بعد هذا إلى معسكر الملك رتشارد الذي يقع بين عكاو عسقلان ، ويعطينا صورة رائعة عن صلف هذا الملك وكبريائه مما أدى إلى حقد زملائه المسيحيين عليه ، فانسحب فيليب ملك فرنسا وغيره من كبار الصليبيين من صفوف القيادة وانتهى الأمر إلى الضعف - الذي يكاد أن يبلغ حد الانحلال في جيش رتشارد . وتمرد الجيش على قائده الأعلى ، ونادى بالعودة إلى أوروبا تخلصاً من زعامة هذا الملك الجبار ، ومن جو حار قاتل لا يلائم هؤلاء المحاربين القادمين من الشمال . ولما عرف المسيحيون قوة جيش عدوهم صلاح الدين وكثرة عدده اشتد ضعف الروح المعنوية بينهم وفترت كل حاسة في قلوبهم ، وخاضوا حرباً يائسة مع المسلمين الأشداء تهوى بهم على عجل نحو الهزيمة المنكرة .

ثم ستر الناسك وجهه بقناع من الحديد ، وسار وصاحبه نحو غرفة شقت في جيب من جيوب الكهف تصلح للنسك والعبادة ، علقت بها مصابيح من فضة ، وانتشرت في جوها رائحة العطور والبخور ، يتوسطها ضريح تسيير حوله جماعة من النسوة يشبهن الراهبات يرتلن نشيد « الحمد لله في الأعلى » .

وبينما يسير موكب النسوة سقطت من إحداهن على قدم السير كنت زهرة بيضاء .

« ولم يشك الفارس في أنه إنما كان في دير من الأديرة التي كانت انفتحت المسيحيات النيبليات في الزمن الماضي يقفن حياتهن فيها صراحة لخدمة الكنيسة . وقد انقطع التحاقهن بهذه الأديرة منذ أعاد المسلمون فتح فلسطين . غير أن الكثيرات منهن اشترين الاغضاء عنهن بالهدايا ، أو لحقتهن رافة الظافرين ، أو احتقارهم لشأنهن ، فبقين دون أذى ، وواصلن في الخفاء مراعاة الطقوس الدينية التي كانت لزاماً عليهن بما أخذن على أنفسهن من عهود » .

وحقق الفارس الأسكتلندي في الفتاة التي أسقطت عند قدمه الزهرة ، ولم يكن وجهها غريباً عنه ، وتذكر أنه انتهى بها ذات ليلة في إحدى حفلات البلاط الملكي في إنجلترا قبل قيام هذه الحملة الصليبية التي اشترك فيها . وقد نزلت من قلبه منذ ذلك الحفل منزلاً عظيماً ، كما ظفر منها بالاعجاب الشديد . بيد أن البون الشاشع بين مكانتها الملكية ومكانته في المجتمع كانت تحول دون أن يوج كل منهما للآخر بما يجيش في نفسه .

وعندما وقعت عيناه عليها في الدير « أخذ قلبه يرفرف ، كطير حبيس في قفص يريد أن ينطلق ، وأحس أن هذه الفتاة أقرب إلى نفسه من كل من عداها من الحاضرات ، بل ومن كل بنات الجنس اللطيف قاطبة . وتحتم قواعد الفروسية على الفارس أن يوثق الروابط بين عاطفة الحب الشعرية ، وشعور الاخلاص



والشراب السائح ، مصحوبة برسالة منه يتمنى للملك فيها عاجل الشفاء ، ويعده فيها بالزيارة .

وأكد كنت براعة الطبيب لأنه قد اختبره في علاج خادمه ، وكان علاجه ناجحاً . واقتنع دى فو بحذق الطبيب كما اطلع على أوراق اعتماده من صلاح الدين ، فقدمه إلى الملك ، الذى فض الرسالة التى يحملها وقرأ فيها ما يلي :

« سلام الله ورسوله محمد . تحية من صلاح الدين ملك الملوك ، سلطان مصر وسوريا ، نور الدنيا وملاذها إلى رتشارد العظيم ملك إنجلترا . أما بعد ، فقد نمتي إلينا ، يا أخى فى الملك ، أن المرض قد مد إليكم يداً ثقيلة لا تحتمل ، وأن ليس لديكم من الأطباء غير النصارى واليهود ، الذين لا يعملون ببركة الله ونبينا الكريم . ولذا فانا مرسلون إليكم بطبيبنا الخاص يقوم برعايتك ، ويسهر على راحتك ، وهو « أدنك » الحكيم ، الذى ان رآه اسرائيل نشر جناحيه ورحل عن غرفة المريض ، والذى يعلم مزايا الأعشاب والأحجار ، ومسير الشمس والقمر والنجوم ، وفى وسعه أن ينقذ الإنسان من كل ما لم يكتب على الجبين . وأنا لهذا فاعلون ، متوسلين إليك من أعماق القلوب ، أن تكرمه وتفيد من حذقه . ولم أفعل ذلك تقديراً لشجاعتك فحسب . . . وإنما فعلته لكى أفضى على الحصومة القائمة بيننا الآن ، إما باتفاق شريف ، أو علناً بحذ السيف فى ساحة القتال . ذلك لأنى أرى أنه لا يلىق بمكانتك وشجاعتك أن تموت ميتة العبد أنهكه سيده بالعمل . . . » .

ثم مثل كنت أمام رتشارد فسأله الملك عن سبب زيارته لدير الناسك ، وعن الرسالة التى كان يحملها فاعترف بأنها موجهة من « جماعة القواد الصليبيين » إلى الناسك لكى يتوسط لدى صلاح الدين فى عقد صلح دائم وسحب جيوش المسيحيين جميعاً من أرض فلسطين ،

ووسط هذا الجيش المتداعى كان رتشارد يرقد فى معسكره عليلاً لا يكاد يقوى على الحركة . وزاد من وطأة المرض عليه ما نمتي إليه من تدمير الجيش ، وانفض من حوله أعوانه ما خلا فارساً واحداً هو لورد توماس دى فو ، كان له على الملك سلطان شديد وكلمة مسموعة . ويذكر رتشارد بحسرة شديدة فتور حاسمة المسيحيين فيقول :

« إنها ليست إلا نوبة الحمى قد حلت بنا ، ولكن أفتظنها كذلك يا صاح مع الأمراء المسيحيين قاطبة ! . . . إنما هى مع هؤلاء فالج بارد وفتور تيمت - إنما هى مرض يمنعهم عن الكلام والحركة - هى قرحة تأكل كل ما فى قلوبهم من نبل وفروسية وفضيلة ، وتجعل منهم خونة لكل عهد نبيل يقسم الفوارس على حفظه ، وتجعلهم لا يأبهون لذكراهم ولا يذكرون الله . » .

واجتمع القادة الصنييون يفكرون فى اختيار من يحل محل رتشارد ، واختار بعضهم فيليب ملك فرنسا ، واقترح بعضهم ليوبولد أرشيدوق النمسا ، أو أمورجى كبير فرسان المعبد ، أو الماركيز منتسرا الأمير الإيطالى ويندر رتشارد وهو فى فراش المرض بهؤلاء جميعاً ، ويغض من شأنهم ويحط من قدرهم . وعندئذ تسمع داخل سرادقه أصوات تأتيه من خارج ، فيسارع دى فو بالخروج لعله يتعرف إلى معبها ومأتاها . فرأى جماعة من الأعراب يثرون ضجيجاً عالياً ومعهم سير كنت الأسكتلندى . فتجههم دى فو لرويته لأنه كان يمقت الأسكتلنديين عامة ، ثم سأله ما الخبر ؟

فأجاب الأسكتلندى أنه جاء بطبيب (أو حكيم) من لدن صلاح الدين ، يفحص الملك ، وهو يضع فيه كل ثقة لما لمس فيه من حذق فى طبه ومهارة فى فنه . وقد وصل الطبيب مع حاشية تابعة له هى التى يصدر عنها هذا الصياح الذى سمعه الملك . وقد أرسل صلاح الدين مع طبيبه هدية من الفاكهة والطعام النادر

أما شروط الصلح فهي مضمون الرسالة التي كانت محتومة وليس له بها علم .

وعندئذ دخل على الملك الرئيس الأعلى لفرسان المعبد والمركز منتسرا الإيطالي موفدين من قبل « جماعة القواد المسيحيين » ، وأفضيا إلى الملك ألا يتعرض لفحص الطبيب العربي إلى بعد ما تقر « الجماعة » هذا التصرف وبعد ما تعين لمرافقته بعض أطباء الفرنجة .

ورفض الملك أن يستجيب لهذا الطلب ، وسمح للطبيب أن يناوله شيئاً من الدواء الذي كان يخفيه في صدره .

ولما كانت الغيرة تأكل صدر الأمير الإيطالي من ملك الإنجليز فقد أراد أن يوقع بينه وبين ملك فرنسا وأمير النمسا ، ويمسى هو بعدئذ ملكاً على بيت المقدس . وأيده في هذه المؤامرة رئيس فرسان المعبد ، حتى تسود الفرقة بين الصليبيين ، ويبقى هو في بيت المقدس سيداً على نفسه يتمتع باستقلاله الذاتي بعيداً عن ملوك أوروبا .

وأفلحت المؤامرة وهم دوق النمسا بانتزاع العلم البريطاني من فوق الربوة التي رفع عليها ، لكي يحل علم النمسا محله . وأحس الملك هذه الحركة فانطلق من مرقد كالكوحش متجهاً نحو علم بلاده ، وأعادها إلى مكانته ، وداس بقدمه علم النمسا ، وتحدى بالمبارزة كل من يعترض سبيله . ووكل إلى الفارس الأسكتلندي حراسة العلم البريطاني .

وانفجرت أسارير الفارس لهذه الثقة التي وضعها فيه الملك ، وظن أنه يستطيع بذلك أن يتقرب إلى الأميرة الإنجليزية التي يهاها « أديث » وأن يمد إليها يده فتقبلها . وإذ هو في هذه الأحلام جاءه رسول من الملكة تنبئه بأنها هيأت له في سرادقها مقابلة معشوقته الأميرة . ولم يكن قصد الملكة في الواقع من ذلك إلا أن تغري الفارس بالتخلي عن واجبه في حراسة العلم ، فيتعرض لغضب رتشارد ، وتنتقم لنفسها بذلك من الأميرة التي

كانت تغار منها . ويستحيل بعدئذ على العاشقين أن يجتمعا .

وخدع السير كوث وقصر في مهمته فاستطاع أحد خصوم الملك أن ينزع الراية البريطانية ، وعبثاً ما حاول كلب الفارس الأمين أن يدفع عنها ، وكاد أن يموت مما أصابه من جراح أثناء العراك .

ووقف الفارس إلى جوار كلبه مهموماً كاسف البال ، وإذا بالطبيب يباغته ويتطوع لعلاج كلبه الأمين . ويث الفارس الطيب آلام ضميره من اهمال واجب الحراسة ،- فيشير عليه الطبيب باللجوء إلى صلاح الدين ملاذ كل عاجز وضعيف .

ثم أفضى الطبيب للفارس أن صلاح الدين لا يقبل الصلح مع الصليبيين إلا إن تم ذلك مع رتشارد وحده وبشرط أن يرضى الملك بزواج صلاح الدين من الأميرة ادith .

ولما استمع إلى ذلك الفارس الأسكتلندي رفض أن يلجأ إلى صلاح الدين الذي قد يظفر بحبيته إذا قبل رتشارد شروط السلطان . واعتزم أن يبلغ الملك بنفسه حقيقة ما حدث للعلم ، وليكن ما يكون .

وغضب الملك غضباً شديداً لما علم باقتراح صلاح الدين ، وأمر بإبعاد الفارس الأسكتلندي وتنفيذ حكم الاعدام فيه فوراً عقاباً له على اهمال واجبه .

ولم يقبل الملك شفاعة في الفارس الأسكتلندي ، حتى توسط له الطبيب العربي ، واستطاع أن يقنعه بأن الطلسم الذي يستخدمه في معالجته لا يفعل فعله إلا ان عفا عن الفارس . وعندئذ يرى الملك نفسه مضطراً إلى العفو ، فيرحل الفارس إلى معسكر صلاح الدين لاجتأ عنده .

ولما أبلغ الملك قرار الأمراء الصليبيين الذي يقضى بضرورة الصلح مع صلاح الدين وقبول شروطه على أساس المصاهرة التي عرضها البطل العربي ، وإلا عاد

الأمراء إلى بلادهم وخلوا ملك بريطانيا وحده في ساحة القتال — لما أبلغ بهذا قال :

« وهل أبدى السلطان ميلا إلى اعتناق المسيحية ؟ ان صح هذا فليس على وجه الأرض ملك أمنحه يد قريتي ، بل أحتي ، قبل أن أقدمها لصاحبي صلاح الدين النبيل — أي والله ، حتى إن جاء الأول يقدم التاج والصولجان تحت قدمها ، وجاء صلاح الدين خالي الوفاض لا يملك سوى سيفه الكريم وقلبه العظيم ! » .  
وقرر الملك أن يجتمع بالأمراء الصليبيين أملا في أن يحثهم على المضي في الجهاد . وخطب فيهم ، ونال تأييدهم جميعاً ما عدا المركز الإيطالي ورئيس فرسان المعبد ، فقال الملك :

« . . . ما كنت أحسب أن اساءتي — وربما كانت عارضة وبغير اصرار سابق — تجدها في قلوب أحلاني مرتعاً خصيباً في هذه القضية المقدسة التي نسعى لها ، وأنهم من أجل يسهطون المحراث من أيديهم ، بعد ما خط الأخطود حتى قرب نهايته ، وأنهم من أجل يحميدون عن الطريق المستقيم الذي يؤدي إلى بيت المقدس ، والذي بسلاحهم شقوة . حقاً لقد كنت أخطئ نفسي حينما كنت أظن أن خدماتي القليلة ترجح أخطائي الطائشة . وإذا ذكرت أني أخف إلى الطليعة دائماً عند الهجوم ، فلا تنسوا أني أكون دائماً في ذيل المتقهقرين . وأنى ان رفعت رأيتي فوق بلد مقهور ، فان في ذلك لكل الجزاء الذي أرجو ، تاركاً لغيري اقتسام المغانم . كنت أستطيع أن أطلق اسمي على المدائن التي نغزوها ، ولكنني أسلمت لغيري البلاد . وان كنت عنيداً صلب الإرادة ، أفرض الرأي بجرأة واقدام ، فما أحسب أني ضننت بدمي ودم قومي في انفاذ ذلك الرأي بمثل تلك الجرأة وذلك الاقدام . وان كنت في عجلة المسير أو في ساحة القتال زعمت لنفسي على جنود الآخرين سلطاناً ، فقد كنت أبداً أنظر إلى هؤلاء الجنود كأنهم جندي ، أشترى لهم بمالي المؤونة والدواء ان قصر أربابهم عن

احرازها . . . والله لأقطعن بيمينى يسارى لو كان لديكم دليل ينهض شاهداً ضداً خلاصي . . . ولو ظفرتنا بصهيون فلن أكتب على أبوابه اسم رتشارد ، بل أولئك الأمراء الذين عاونوه على الانتصار . » .

غير أن الأمير الإيطالي وصاحبه أصرا برغم هذا على التخلص من رتشارد بالدسياسة ، واتفقا مع أحد الأعراب على أن يأتي لهم برأسه .

ويبلغ الملك صلاح الدين قرار جماعة القواد الصليبيين باستئناف القتال بعد ما تنقضى فترة الهدنة ، ويرد السلطان باستعداده لدخول المعركة ، ويحمل هذه الرسالة إلى رتشارد رسول يتنكر في زي رجل نوبي . ويصل إلى سرادق الملك ذلك الاعرابي الخائن

الذي حرضه الأمير الإيطالي على اغتيال الملك ، فيتعرض له النوبي ، ويهشم الملك رأسه ويقضى على حياته .

ويعد النوبي الملك أن يرشده إلى الرجل الذي اعتدى على العلم البريطاني وانزعه من مكانته .

وكان السير كنت كما قدمنا قد صحب الطبيب إلى معسكر صلاح الدين لاجتأ عنده بعد ما عفا عنه الملك تقصيره في واجبه وطرده من معسكره . وبينما يسير الرجلان صوب معسكر السلطان يعترف الطبيب العربي للسير كنت الفارس الأسكتلندي بأنه هو ذلك العربي عدوه القديم الذي لاقاه من قبل متخفياً في زي بطل عربي وهما في الطريق إلى العين التي تعرف باسم « درة الصحراء » . ويبوح له بأنه أعجب بتلك الفتاة « اديث » التي كان يجدها أحياناً في سرادق الملك ، وأنه يريد لها زوجاً للسلطان . ووعده إن حقق له هذا أن يعاونه في الكشف عن سارق العلم فيعيده بذلك إلى حظيرة الملك ويرد له رضاه .

وعندئذ تنكر الفارس الأسكتلندي في زي رجل نوبي ، وحمل معه رسالة صلاح الدين إلى الأميرة الإنجليزية ، وعرض على الملك أن يصف له الأمراء المسيحيين جميعاً وهو كفيل بأن يتبين فيهم السارق

وفي هذا الظرف تنازل صلاح الدين عن رغبته في الاقتران بالأميرة البريطانية ، وآثر الفارس الأسكتلندي على نفسه .

وبهزم الأمير الإيطالي في المباراة هزيمة منكرة ويعترف باعتدائه على العلم البريطاني ، ويتهم معه في الجريمة رئيس فرسان المعبد .

وهنا يكشف الملك للأميرة اديث عن حقيقة سير كنه ، فهو أمير أسكتلندا وورث عرشها : ويبدى موافقته على قرانهما ، ويرى من وراء ذلك إلى تخفيف حدة التوتر بين أسكتلندا وإنجلترا بهذه المصاهرة الملكية .

وبينما كان الأمير الإيطالي في فراشه يعاني ألم الجراح التي ألمت به على أثر المباراة بينه وبين البطل العربي ، تسلل إليه رئيس فرسان المعبد ، وطعنه في أحد جنبه طعنة شديدة قضت على حياته .

ويفتضح للحافلين سر الجريمة ، فينتقم صلاح الدين من رئيس الفرسان توأً ويفصل بسيفه الباتر رأسه عن جسده .

وفي نهاية هذا اليوم يقترح رتشارد أن يتبارز مع صلاح الدين لكي تكون السيادة في بيت المقدس للفائز في النزال . ويرفض صلاح الدين هذا العرض لأن بيت المقدس ملك للمسلمين لا ينازع .

ثم يعاود الملك العرض على صلاح الدين بالمبارزة من أجل الشرف والكرامة . ويرفض صلاح الدين مرة أخرى لأن حياته - في اعتقاده - ملك رعيته وليست ملكاً له .

ويفترق البطلان صديقين على أن يكون بيت المقدس للمسلمين .

ويعود صلاح الدين إلى معسكره ، ويبعث بالطمس الشهر هدية منه إلى سير كنه بمناسبة عقد قرانه على اديث .

الذي خطف العلم . وفعل الملك ، واستعان الفارس الأسكتلندي - كما نصحه الطبيب العربي - بالكلب الأمين . ونشب الكلب أظفاره في الأمير الإيطالي وأنزله من جواده ، فعرف الملك أنه هو الذي اعتدى على رايته .

وعندئذ اقترح ملك فرنسا أن يجتمع الأمراء المسيحيون ليحكموا في الأمر . غير أن الملك في سورة الغضب تحدى الماركيز الإيطالي للمبارزة ، وحدد لها فيليب ملك فرنسا يوماً معيناً للنزال على أرض محايدة ، اقترح أن تكون أرض صلاح الدين .

وهنا طلب الملك إلى النوبي أن يتوجه إلى صلاح الدين ويرجوه أن يختار له بطلاً عربياً ينازل الأمير الإيطالي نيابة عنه . وسمح له قبل مغادرته المعسكر البريطاني أن يبلغ اديث رسالة السلطان إليها .

ولما مثل النوبي بين يدي الأميرة أدركت أن هذا النوبي هو بعينه سير كنه جاءها متخفياً ، وقد أبدت له استياءها من مضمون الرسالة وصاحبها وحاملها ، وأعرضت عنها في كبرياء وشم . كما أبدت شديد امتعاضها للملك ، وعتبت عليه اضطهاده لسير كنه ، فوعدها أن يبلغ السلطان رفضها ، وحمل النوبي هذه الرسالة .

وحل يوم النزال بين رتشارد والأمير الإيطالي . واستعد صلاح الدين لهذا اليوم استعداداً عظيماً . واستقبل رتشارد بالترحاب الشديد . ولما أبدى الملك رغبته في لقاء الطبيب كشف صلاح الدين عن شخصه ، واعترف أنه هو الطبيب تنكر لكي يقوم بعلاج الملك رتشارد .

وعندئذ أدرك الملك أن صلاح الدين هو الذي عمل على انقاذ سير كنه من الموت الذي كان مهددأبه لاهماله واجب حراسة العلم البريطاني التي وكلت إليه . وعرف أن صلاح الدين سيمثل البطل العربي الذي يبارز أمير إيطاليا نيابة عن الملك رتشارد .



ويحتفظ البيت الملكي الأسكتلندي بالطمس ،  
يشفى به كثيراً من الأمراض المستعصية .

ويعود الأمراء المسيحيون جميعاً - وعلى رأسهم  
رتشارد - إلى مواطنهم في أوروبا ، ويبقى بيت المقدس  
ملكاً للمسلمين .

وهكذا تنتهى قصة الطمس التى كتبها سير وولتر  
سكوت لكى يصورها جانباً من الحروب الصليبية التى  
نشبت بين المسيحيين والمسلمين فى العصور الوسطى .

## ٥ - تقدير عام للقصة وكتابتها

تدور حوادث القصة كلها كما أوجزنا حول  
موقف من المواقف المشهورة فى الحروب الصليبية بين  
رتشارد قلب الأسد ملك إنجلترا ، وصلاح الدين  
الأيوبي . وليست أهمية القصة فى تسلسل الأحداث  
فيها ، وإنما ترجع أهميتها إلى أنها تبسط كثيراً من مميزات  
العصور الوسطى ، وتبين لنا فى تفصيل واسع رأى  
المسلمين فى المسيحيين ، ورأى المسيحيين فى المسلمين ،  
لذلك العهد . كما تصور الروح العسكرية التى سادت  
تلك الحقبة من التاريخ ، والتعصب للدين ، والاستماتة  
فى الدفاع عنه ، والاعتقاد فى السحر والخرافة ، وطفراً  
من حياة الرهبان المسيحيين وقسوتهم على أنفسهم فى  
أسلوب توبتهم إلى الله ، وتكفيرهم عما اقترفوا من  
ذنوب .

وكذلك رسم الكاتب فى القصة صورة رائعة  
للفروسية فى ذلك العهد ، كما مجد المسلمين وبطولة  
العرب فى كثير من المواقف .

وتبين القصة كذلك كيف كانت المبارزة بين  
الأمراء وسيلة لفض ما قد ينشب بينهم من خلاف .

وتروى القصة لونين متباينين من الحب : لوناً  
شهوانياً مجرداً يعزوه سكوت إلى أهل الشرق عامة ،  
وآخر أفلاطونياً عذرياً ، ويعزوه إلى الغربيين فى ذلك

الزمان ، وهو حب لا يمس العاشق فيه معشوقته ،  
ويكاد يسجد لها من دون الله .

ولعل أدق ما ترويه لنا الرواية تحليلاً مفصلاً  
لشخصى رتشارد وصلاح الدين . يعرض لنا سكوت  
رتشارد رجلاً قوى البنية غليظ الطبع ، شديد النفوذ  
على أتباع الصليب جميعاً ، سريع الغضب ، سليم  
الطوية ، صريح العبارة ، لا يعرف إلى المداراة أو  
التواء القصد سيلاً . أما صلاح الدين فيمثل المكر  
والدهاء ، والصبر وطول الأناة . يعرضه لنا المؤلف  
فى مستهل القصة متخفياً فى شخص مجاهد من المجاهدين  
المسلمين ، مقداماً شجاعاً ، لا يتهيب ولا يخاف . ثم  
يخاع عنه زى المحارب ، ويأتى لنا به ثانية متتكراً فى  
لباس الطبيب أو (الحكيم) كما يحب سكوت أن يسميه  
عامداً ، لأنه يريد أن يرمي إلى أن العرب كانوا  
يخلطون بين (حكمة) الطب و (حكمة) الفلسفة ورواية  
الحكم والأمثال . وفى مختتم القصة ينزع صلاح الدين  
كل معالم التنكر ، ويبرز لنا فى شخصه الحر الكريم ،  
جواداً ، سياسياً محنكاً ، وحكماً عادلاً بين الصليبيين .

كانت حكاية «الطمس» قصة تافهة تتداولها  
الألسن فى أسكتلندا ، فالتقطها سكوت وبيد صناع  
أكسب الحكاية أهمية قصوى ، وأفرغها فى قصة من  
أثمن ما خلفت لنا الأجيال الماضية من تراث فى هذا  
الحال الأدبى . اخترق بخياله سحف الماضى وقدمه إلى  
معاصريه مادة شائقة للقراءة فى صورة جديدة كل  
الجددة من القصة التاريخية . ونحن الماضى على صفحات  
قصصه مرة أخرى فى رواية قد تبتعد عن الحقيقة كثيراً  
ولكنها تقبل التصديق .

إن سكوت لم يعث بالتاريخ إلا بمقدار ما عبث به  
شيكسبير الذى كان محور التابع التاريخى لكى يحدث  
فى القارئ أو المستمع تأثيراً درامياً . أما الأشخاص  
والدوافع فيلتزم فيها الواقع والحقيقة .

يسير وسط القبور يبعث الحياة في الأشباح من ساكنها .  
أنه بحق رائد القصة التاريخية في الأدب العالمي .

وربما بزه غيره في مضمار إحياء التاريخ . غير أن  
سكوت كان فناناً ولم يكن باحثاً أو دارساً . فلم يتقيد  
بتسلسل حوادث التاريخ ، وقد يبتكر الموقف التاريخي  
كله . يعطى نفسه الحرية في رسم الأزياء والأشكال ،  
ولعله بهذا - أو برغم هذا - قد نجح في إحياء الماضي .  
كان يرى خلف سير التاريخ نمطاً متكرراً ،  
أدركه وحاول أن يفسره . التاريخ عنده حركة فضائية  
تعبّر عن تحكّم الأقدار في البشر ، وليس مجرد سجل  
للوقائع . وهى نظرة كلاسيكية قديمة . والأشخاص  
في رواياته تعرف دورها تماماً ، ويصور مسلكتهم  
فيحسن التصوير ، ولكنه لا يتعمق في الأسباب  
والدوافع ، ولا يحاول أن يكشف عن سيكولوجية  
الأشخاص - ولعل هذا هو الفارق بينه وبين كاتب  
القصة التاريخية في العصر الحاضر .

عمجد الماضي لأنه يرى في القرون الخوالي القيم التي  
كانت تقضى عليها الحياة الحديثة . فكان يعشق روح  
العصور الوسطى التي يعتقد أنها كانت تربط الأفراد  
بالأخوة المسيحية . وكان يستاء حين يرى الناس يندون  
هذه الرابطة في سبيل مادية لا روح فيها ، وليس لها  
عنده قدر يذكر .

والحرية الاقتصادية التي سادت عصره لا تحقق  
في ظنه حرية الفرد بمقدار ما تحث على الأنانية والاستهتار  
بحقوق الآخرين . وكان سحر الماضي البعيد - فوق كل  
شئ - يفعل فيه فعل السحر ، فيجذبه مذهولاً نحو  
جلال يفوق الخيال ، نحو مجد وعزة وثناء . وكأنه  
أراد أن يحتفظ في قصصه بوميض هذا الماضي قبل أن  
ينجو ضياؤه أو يختفى عن الأنظار .

كان محافظاً يحب ترسم التقاليد ، بيد أنه كان  
يدرك الدور الذي لعبته العامة في سير التاريخ ، ولم يحط

وكان سكوت أحياناً يبتدع الشخصية الرئيسية في  
الرواية ابتداءً ، ويخلقها من عدم ، ويجعل أشخاص  
التاريخ أنفسهم الذين كان لهم في الواقع ماضٍ معروف ،  
في موضع ثانوي في القصة ، وذلك لكي يعطى نفسه  
مزيداً من الحرية في عرض بطل الرواية - كما فعل  
في ويفرلي وايفانهو - كما كان في بعض الأحيان  
الأخرى يجعل إحدى الشخصيات الثانوية في التاريخ -  
التي لا يعرف العالم عنها الكثير - الشخصية الرئيسية في  
قصته ، وذلك لكي يتمكن من الإضافة إلى الواقع كيفما  
شاء ، كمل فعل في كنلورث .

أما اللغة التي اختارها ليعبر بها عن هذا اللون من  
القصص فهي وسط بين التكلف والبساطة ، أو بين  
القديم والحديث . لأن القديم وحده ينفر القارئ ،  
فكان يؤثر أحياناً لغة الحديث العادي غير أنه يعزز  
تأثيرها بالشعر ، وبشيء من التعبير الكلاسيكي القديم  
الذي لا مندوحة عنه لنقل صورة الماضي إلى القارئ  
المتوسط في عهده .

وكان أقوى ما يدفع سكوت إلى الشهرة الأدبية  
رغبته في تصوير عهد الاقطاع تصويراً صحيحاً . وكان  
يفعل ذلك في مستهل حياته بنظم القصائد ، فلما بزه  
اللورد بيرون في هذا الميدان انتقل إلى ميدان خر  
- ميدان القصة - حتى لا يستطيع أديب من الأدباء  
أو كاتب من الكتاب أن يباريه فيه .

إن كتابة القصة تدين لسكوت بالشيء الكثير .  
وإذا كانت القصة عند رتشاردسن وفيلدنج وسمولت  
في القرن الثامن عشر مرآة تعكس أساليب الحياة في  
ذلك القرن ، فقد كانت في يد سكوت مرآة تعكس  
الماضي البعيد الذي كان المعاصرون لعهدته مجهولونه كل  
الجهل . استمد الأسماء والتواريخ من كتب التاريخ  
القديم وحوّلها إلى أدب رائع لذة للقارئ . وكأنه  
أعاد إلى الجثث البالية الروح والحياة . أو كأنه ساحر

قط من شأنهم . وكان يؤمن بالكنيسة الرسمية وبالذولة ،  
يدين لكليهما بالولاء والتقدير والمحبة .

وقد عاشت سرته عطرة مائة عام بعد وفاته . ثم  
أخذت قيمته في الأدب تهبط تدريجاً في القرن العشرين  
لأن البلاغة لم تعد أسلوب العصر ، كما اهتم الناس  
بالحقيقة أكثر من اهتمامهم بالخيال ، وبالذقة أكثر من  
المبالغة . وحكم عليه النقاد بمثالبه أكثر مما حكموا عليه  
بمزاياه . والقراء المعاصرون من الشباب يرون نساءه  
مقدسات فلا تعجبهم ، ومناجاته مسهية فلا يجدون لها  
الوقت ، وأبطاله ضخاماً لا يمثلون الواقع ، وأوصافه  
لمشاهد الطبيعة طويلة تبعث في النفوس السأم .

ولشدة اهتمامه بالتحدث عن الأمراء والنبلاء نسي  
النقاد أنه اهتم كذلك كثيراً بالعامية من أهل أسكتلندة .  
ولم يعد لذلك - بالرغم من كل ما أداه - موضع اهتمام  
قراء القصة التاريخية في العصر الحديث . ويرجع ذلك  
- فوق ما ذكرنا - إلى أن بعضاً من تلاميذه تفوقوا

عليه في نفس اللون الأدبي الذي حاول أن يخلقه من  
عدم . كما يرجع أيضاً إلى أنه كان في حياته يأبى أن  
يأخذ نفسه مأخذ الجدد ككاتب وأديب . وكان يهيمه أن  
ينعتة الناس « بالرجل المهذب » أكثر مما ينعتونه  
بالكاتب والأديب . وهي فلسفة في الحياة لا تنفق ودقة  
الصناعة التي يتطلبها الكاتب لكي يحول السرد القصصي  
إلى عمل فني . فلم يكن - مثلاً - كتولستوى يكرس  
سبع سنوات من حياته لكي يخرج قصة « الحرب  
والسلام » . بل كان يكتب على عجل ولا يأبه بالمراجعة  
ولا يكثر الثبته بالشكل . ويكفيه كما قال أحد النقاد  
« أن تبدأ الرواية بداية رائعة ، ثم تتقدم تقدماً طبيعياً ،  
فتشتد إثارتها لاهتمام القارئ كلما تدفقت حوادثها من  
بين أنامل الكاتب » .

وقد يسترد سكوت مكانته الأدبية . ولا عجب  
ان حدث هذا فأعجب منه قد حدث في تاريخ الذوق  
الأدبي .



## العين للخليل بن احمد

بسم  
الأستاذ ابراهيم الابياري

وإلى جانب البصرة كانت الكوفة ، غير أن البصرة ظلت أسبق وعنها كانت تأخذ الكوفة إلى أن قامت الدولة العباسية فأخذ خلفاؤها يؤثرون علماءها على علماء البصرة ويتخذون منهم معلمين لأبنائهم .

وأزكى هذا الإيثار الروح العلمية بين البلدين فكان له أثر أعما أثر في إنعاش الحياة العلمية وظهور آراء لم يكن يقدر لها الظهور لولا هذه المنافسة .

في ظل هذه الحياة العلمية المنعشة المتأثرة بحضارات مختلفة نشأ الخليل بن أحمد في البصرة ، وكان مولده في العام المتم مائة من الهجرة في خلافة الخليفة الأموي العادل عمر بن عبد العزيز ( ٩٩ هـ - ١٠١ هـ ) . على ذلك إجماع المؤرخين . هذا إذا أغفلنا رواية بهامش كتاب تهذيب التهذيب لابن حجر عبارتها : وجد بخط الذهبي أنه ولد سنة ١٠٥ هـ .

ثم امتدت به الحياة ليشهد نهاية الدولة الأموية وكان عندها قد جاوز الثلاثين بقليل ليستقبل الدولة العباسية ليعيش في ظلها عمراً طويلاً .

ولا نعلم على التحقيق أين كان مولده ، وان كان بعضهم يقول : إنه ولد بمدينة عمان - بضم العين وفتح الميم المخففة - على شاطئ الخليج الفارسي .

في خلافة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب وفي سنة اثنتي عشرة من الهجرة أخذ المسلمون في تمصير البصرة وأخذ العرب تبعاً يقدون إليها جاعلين منها مقامهم ، ونزل الثمنيون طرفاً والحجازيون طرفاً وانحازت البطون والأفخاذ إلى أصولها تتميز بمنازلتها .

وكان لهؤلاء العرب أسواق أدبية أقاموها في البصرة تحكى أسواقهم في الجاهلية ، أعرفها المرید الذي كان على ثلاثة أميال من البصرة ، والذي بلغت شهرته مبلغ عكاظ ، فكانت تعقد فيه حلقات الخطباء وندوات الأدباء .

وعاشت البصرة صدر الإسلام مقر العلماء والحفاظ والقراء ، وحين أفضت الدولة إلى بني أمية وانتقلت العاصمة إلى دمشق لم تفقد البصرة مكانتها العلمية والأدبية ، لا ينيغ شاعر ولا يظهر أديب ولا يبرز عالم إلا قصد البصرة يجد فيها من يستمع له ويعي عنه ويأخذ منه . وجذبت تلك المكانة غير العرب إليها من العراق وفارس وغيرهما فدخل على الفكر العربي جديد انضاف إليه ، وهكذا عاشت البصرة في العصر الأموي العاصمة العلمية للدولة على حين كانت دمشق العاصمة السياسية ، وعاشت المدينة بينهما للغناء والمغنين .



وغلبة البصرى عليه واشتهاره بهذا اللقب دون غيره تكاد تفيدنا أن إقامته بعمان - إن صح أنه ولد بها - لم تكن كثيرة ، لهذا نسبت عمان وذكرت البصرة ، هذا إلى ما كان للبصرة من صفة قامت النسبة إليها لقباً ممز مدرسة عن مدرسة ، أعنى مدرسة البصرة ومدرسة الكوفة .

والخليل بن أحمد يكنى أبا عبد الرحمن ، ويذكر النسابون أنهم لا يعرفون بين النبي ووالد الخليل من اسمه أحمد سواه .

وأحمد هذا هو ابن عمرو بن تميم . ويذهب بعض النسابين إلى أنه ابن عمر بن تميم ، كما يذهب آخرون إلى أنه أحمد بن عبد الرحمن .

وإلى فرهود بن مالك بن فهم بن عبد الله بن مالك ابن نصر بن الأزدي بن الغوث ينتهى نسب الخليل .

ويقال إن نسبه ينتهى إلى فرهود بن شيان بن مالك ابن فهم بن غم بن دوس بن عدنان بن عبد الله ابن كعب بن الحارث بن كعب بن عبد الله بن مالك بن نصر بن الأزدي ، ازد عمان .

وأظن أن القول بولادة الخليل بعمان مردها إلى أن فرهود جده من أزدي عمان .

وعلى أبي عمرو بن العلاء تتلمذ الخليل ، وكان أبو عمرو عالماً في القراءة والعربية ، وكان من تلامذته مع الخليل يونس بن حبيب وأبو محمد على بن المبارك الزيدى .

وكان إلى جانب أبي عمرو بن العلاء شيوخ آخرون من المحدثين روى عنهم الخليل منهم : أيوب السخيتاني البصرى ، وعاصم الأحول بن النصر البصرى ، وعمان ابن حاضر الأزدي ، والعوام بن حوشب ، وغالب ابن خطاف القطان البصرى .

وكان الخليل يرى رأى الأباضية أتباع عبد الله بن أباض - وهم فرقة من الخوارج يقولون بتكفير مخالفيهم

من أهل القبلة - غير أنه ما لبث أن رجع عن ذلك حين جالس أيوب السخيتاني . وإذا عرفنا أن السخيتاني كانت وفاته فيما بين سنتي ١٢٥ هـ ، ١٣١ هـ استطعنا أن نحكم بأن الخليل رأى رأى الأباضية مبكراً وعدل عنه مبكراً . والذين يترجمون للخليل يجمعون على أنه كان من الزاهدين المنقطعين إلى الله غير راغب في متاع الدنيا ، وكان أحد أربعة من أهل العربية أصحاب سنة - كما يقولون - على حين كان غيرهم من معاصريهم من أهل العربية أصحاب أهواء .

ومما يروى له من زهده وتعففه أنه أقام في البصرة في حصص لا يقدر على فلسين وتلامذته يكسبون بعلمه الأموال .

وقد أرسل إليه سليمان بن علي والى البصرة لتأديب أولاده نظير راتب يجزيه عليه فأخرج خبزاً يابساً وقال للرسول : ما دام هذا عندي فلا حاجة لي فيه - وهو يعنى سليمان بن علي - وكتب إليه شعراً يقول فيه :

أبلغ سليمان أنى عنه في سعة

وفي غنى غير أنى لست ذا مال

شحاً بنفسى إني لا أرى أحداً

يموت هزلاً ولا يبقى على حال

والفقر في النفس لا في المال نعرفه

ومثل ذلك الغنى في النفس لا المال

فالرزق عن قدر لا العجز يتقصه

ولا يزيدك فيه حول محتال

وكان النصر بن شميل يقول : أكلت الدنيا بعلم الخليل وهو في خص لا يشعر به .

كما كان يقول : ما كنا ندرى أى الرجلين مقدم في العبادة : ابن عون والخليل بن أحمد ؟

وكان سفيان الثوري يقول : من أحب أن ينظر

إلى رجل خلق من الذهب والمسك فلينظر إلى الخليل بن

أحمد . وهو يعنى نقاء معدنه وطيب نفسه .

وفي الحق لقد كان الخليل من الراغبين عن الدنيا  
الراغبين إلى الله يحج سنة بعد سنة وكان يقول : إن لم  
تكن هذه الطائفة - يعنى العلماء - أولياء الله تعالى فليس  
لله ولى . وكان يقول : إني لأغلق على بابي فما يجاوزه همى .

وكان كثيراً ما ينشد بيت الأخطل :

وإذا افتقرت إلى الذخائر لم تجد

ذخيراً يكون كصالح الأعمال

وإذا انضاف إلى هذا ما يروى له من قوله : أربع  
تعرف بهن الآخرة : الصبح قبل الاستقالة - طلب  
الصبح - وتقديم حسن الظن قبل التهمة ، والبذل قبل  
المسألة . ومخرج العذر قبل العتب ، علمت كيف كان  
يأخذ الخليل نفسه وكيف كان يسوسها وما كان يريد  
للناس أن يكونوا عليه زهداً منه في الحياة وتهويناً لها .

وحسبك قوله :

وقبلك داوى الطبيب المريض

فغاش المريض ومات الطبيب

وكن مستعداً لداء الفناء

فإن الذى هو آت قريب

والخليل بعد هذا كان ذكياً فطناً ، ولقد قيل :

إنه لم يكن بعد الصحابة أذكى من الخليل ولا أجمع  
لعلم العرب منه .

ويحكون أن الخليل وابن المقفع اجتمعا ليلة بطولها  
يتذاكران ثم افترقا ، فسئل الخليل عن ابن المقفع  
فقال : رأيت رجلاً علمه أكثر من عقله . وقيل لابن  
المقفع : كيف رأيت الخليل ؟ فقال : رأيت رجلاً  
عقله أكثر من علمه .

ويزيدك إيماناً بحكم ابن المقفع على الخليل ما يرويه  
الأصمعى عن الخليل عن تقسيمه للعلوم هذا التقسيم  
الذى سأسوقه إليك والذى يدل على مبلغ عقل هذا  
الرجل وتحكمه فيما بين يديه وأنه لم يقف عند الوعى  
والحفظ بل عدا هذا وذاك إلى الابداع والخلق . يروى

الأصمعى فيقول قال الخليل : العلوم أربعة ، فعلم له  
أصل وفرع ، وعلم له أصل ولا فرع له ، وعلم له  
فرع ولا أصل له ، وعلم لا أصل له ولا فرع . فأما  
الذى له أصل وفرع فالحساب ، ليس بين أحد من  
المخلوقين فيه خلاف ، وأما الذى له أصل ولا فرع له  
فالنجوم ليس لها حقيقة يبلغ تأثيرها في العالم - يعنى  
الأحكام والقضايا على الحقيقة . وأما الذى له فرع ولا  
أصل له فالطب وأهله منه على التجارب إلى يوم القيامة ،  
والعلم الذى لا أصل له ولا فرع فالجدل - يعنى الجدل  
بالباطل .

وما ينطق بفطنته ما روه له من أنه كان عند رجل  
دواء لظلمة العين ينتفع به الناس ، فمات هذا الرجل  
وافترق الناس إلى ذاك الدواء . فقال الخليل : أله نسخة  
معروفة ؟ قالوا : لا . قال : فهل له آنية كان يعمله  
فيها ؟ قالوا : نعم . قال : جيئوني بها . فجاءوه بها  
فجعل يشم الإناء ويخرج نوعاً نوعاً حتى أخرج الأخلاط  
جميعاً وأخذ يتعرف أقدارها إلى أن اهتدى إلى ذلك .  
ثم وجدت النسخة في كتب الرجل . فوجدت الأخلاط  
كما اهتدى إليها الخليل .

والمؤرخون مجمعون على أنه كان إماماً في العربية  
كما كان الغاية في استخراج مسائل النحو وتصحيح  
القياس فيه ، كما كان أول من استنبط علم العروض .

وما من شك في أن معرفته بالإيقاع والنظم أعانته  
على استنباط هذا العلم العروضى الذى لم يأخذه عن  
أستاذ ولا احتذاه على مثال سابق ، ينضم إلى هذا ذكاء  
خارق . ولقد قالوا عنه في استنباطه لهذا العلم عروضى  
واختراعه إياه من أن ذلك أتى له حين كان يمر  
بالصفارين فسمع وقع مطرقة على طست وكان عندها  
يردد بيتاً من الشعر فاذا هو يوائم بين ما يسمع وبين  
ما يردد وإذا الفكرة تواتيه في أن يقطع الشعر تقطيعاً  
ينتهى به إلى وضع البحور ، وما تحتها من تفصيلات :

وهذا ان صح يدلك على ما رزق الرجل من بديهة متوثبة وفطنة متأهبة .

والذى لا نشك فيه أن الرجل كان على قدرة في تلوين النظم والتحكم فيه أكسبته إياها معرفته النغم والإيقاع . فهم يروون له قصيدة على « فعلن فعلن » ثلاثة متحركات وساكن التي يقول فيها :

سئلوا فأبوا فلقد خلّسوا فلبئس لعمرك ما فعلوا  
أبكيّت على ظلل طربا فشجاك وأحزنتك الطلل  
كما يروون له قصيدة على فعلن ساكنة العين يقول فيها :

هذا عمرو يستعفى من زيد عند الفضل القاضي  
فأنهوا عمرا إني أحشى صول الليث العادي الماضي  
ليس المرء الحامى أنفا مثل المرء الضيم الراضى  
فهذه القدرة هي التي يسرت للرجل أن يملئ على الشعر تلك الأوزان التي اخترعها . ولقد كان بهذا مشغولا شغل به فترة ما نظن أنها كانت قصيرة . فمثل هذا العلم الأصيل الدقيق الوافي لا يكون نتاج ساعة . وما نظن تلك الحادثة التي وقعت له في سوق الصفارين - إن صحت - إلا بدء الفكرة .

ومما يدلك على شغل الخليل بهذا العلم العروضي كما قلنا وأنه كان لهجا به لا يفتأ يشغل بالتقطيع حتى غلبه التقطيع على أمره وبات يردده عن غير وعى : ما يروونه عنه من أن ابناً له دخل عليه وهو يقطع بيتاً من الشعر وما نظن الخليل كان عندها مالكاً لأمره ، إذ لو كان كذلك ما خرج ابنه عنه وهو يصرخ ويقول : إن أبي قد جن . ويدخل الناس عليه فيعلمون حاله ويجدونّه على غير ما قال ابنه فيقول مخاطباً ابنه :

لو كنت تعلم ما أقول عذرتني

أو كنت أعلم ما تقول عذلتكا

لكن جهلت مقالتي فعذلتني

وعلمت أنك جاهل فعذرتكا

وهكذا تلخص هذه الحادثة نشأة هذا العلم في رأس الخليل وشغله به شغلا ألهاه عن نفسه وكاد يثير حوله الشكوك . وما نظن هذا العلم استوى له إلا بعد جهد طويل كما قلنا .

وعلى يدي الخليل خرج سيبويه وعنه أخذ . وكل ما يحكيه سيبويه في كتابه فعن الخليل ، وكذلك كل ما جاء في الكتاب غير معزو لقاتل فعن الخليل ، وحين يقول سيبويه في كتابه : فسألته . فهو يعنى الخليل . وهكذا ترى أن كتاب سيبويه يكاد يكون أكثره لأستاذه الخليل .

وشارك سيبويه في الأخذ عن الخليل جملة منهم النصر بن شميل وأبو فيد مؤرّج السهوسي وعلى بن نصر الجهضمي .

وكما حدث الخليل عن شيوخ من المحدثين مروا بك حدث عنه شيوخ من المحدثين . فقد روى عنه : حماد ابن زيد ، وأيوب بن المتوكل ، والأصمعي ، وهارون ابن موسى ، ووهب بن جرير بن حازم ، وداود بن الحبر ، وأخوه هذاب بن الحبر .

والخلاف في موت الخليل يربى على الخلاف في مولده فمن المؤرخين من يقول إنه مات سنة خمس وسبعين ومائة على هذا الرأي الكثرة . ومنهم من يقول : إنه مات سنة سبعين ومائة . ومنهم من يقول إنه مات سنة نيف وستين ومائة . والنيف كل ما زاد على العقد إلى أن يبلغ العقد الثاني . وهذا قريب مما سببه . ومنهم من يقول : إنه مات في سنة ستين ومائة .

وبعد هذه الأقوال المتقاربة ينقل ابن خلكان في كتابه الوفيات قولاً بعيداً عن هذه الأقوال كلها فيقول : وقال ابن الجوزي في كتابه الذي سماه شذور العقود إنه توفي سنة ثلاثين ومائة .

غير أن ابن خلكان لا يترك هذا القول يمر دون تعقيب منه عليه فيقول : « وهذا غلط قطعاً » .

- ٢ - كتاب تصريف الفعل . ومنه قطعة بمكتبة بودليانا .
- ٣ - كتاب التفاحة ، في النحو . وقد صورت البعثة المصرية لتصوير مخطوطات ابن .
- ٤ - كتاب جملة آلات العرب ، ومنه نسخة بمكتبة أيا صوفيا .
- ٥ - كتاب شرح صرف الخليل . ومنه قطعة بمكتبة برلين .
- ٦ - كتاب الشواهد . ذكره ابن النديم وابن خلكان .
- ٧ - كتاب العروض . ذكره ابن النديم وابن خلكان .
- ٨ - كتاب فائت العين . ذكره ابن النديم .
- ٩ - كتاب في العوامل . ذكره ابن خلكان .
- ١٠ - كتاب في معنى الحروف . ومنه نسخة بمكتبة ليدن وأخرى بمكتبة برلين .
- ١١ - كتاب النغم . ذكره ابن النديم وابن خلكان .
- ١٢ - كتاب النقط والشكل . ذكره ابن النديم وابن خلكان .
- ١٣ - وبعد هذا يأتي كتابه الكبير الخالد الذي يعد أهم مؤلفاته ، وهو :
- كتاب العين ، الذي هو أول معجم عربي .
- كتاب العين :
- ومن قبل كتاب العين كانت محاولات حول جمع الكلمات التي تتصل بغرض ما حسيا كان أو معنويا ، فالجمع عنى أولا بتدوين كل ما يتصل بالسيف مثلا وبالزرع والنبات والمطر إلى ذلك من الموضوعات الحسية ثم بالقوة والخور والشباب والهرم وغير ذلك من الموضوعات المعنوية .
- لقد سبق هذا التدوين الخاص ، وكان ما وصلنا منه قبل الخليل قليل مثل كتاب الحشرات لأبي خيرة

والمؤرخون الذين اختلفوا اختلافاً يسيراً في مولد الخليل ثم اختلفوا اختلافاً كثيراً في وفاته لم يختلفوا في مكان موته فكلهم مجمعون على أنه مات بالبصرة .

والخليل لم يمّت عن علة وإنما مات عن صدمة بسارية في المسجد ، فالمؤرخون يروون أنه دخل يوماً المسجد وهو مشغول الفكر ، فشغل عن أن يبصر ما بين يديه ، فاذا سارية تصدمه ، وإذا هو يتع ميّتا .

والمؤرخون الذين يروون هذا لم يسكتوا عن أن يدخلوا في رأس الخليل ليتبينوا ما شغله فيقولون : كان يقول : أريد أن أقرب نوعاً من الحساب تمضى به الجارية إلى البياع فلا يمكنه ظلمها ، وإنه دخل المسجد وهو يعمل فكره في ذلك فصدته السارية وهو غافل عنها بفكره ، فانقلب على ظهره فكانت سبب موته .

كما يقولون : بل كان يقطع بحراً من العروض .

وإني إذ أشك في الأولى أقيم منها دليلاً على غوص الرجل وراء كل عويص . وإذ أرد الثانية أجد معي دليلاً وهو أن الرجل كان قد ذل له علم العروض ولأن فلم يعد البيت من الشعر يشغل عقله بتطبعه هذا الشغل الصارف .

ومات الخليل وما نظنه دون كل ما علم ، وحسبك على هذا دليلاً : أولها هذا الذي سقناه على لسان سيبويه في كتابه . وثاني الدليلين ما رواه أبو بكر ابن الصيرفي ، فلقد قال : قيل لسيبويه : هل رأيت مع الخليل كتباً يملئ عليك منها ؟ قال : لم أجد معه كتباً إلا عشرين رطلا ، فيها نخط دقيق ما سمعته من لغات العرب ، وما سمعت من النحو فأملأه من قلبه .

فلقد دون الخليل شيئاً واحتفظ بشيء آخر جعل وعاءه قلبه يملئه على تلاميذه ، وكان منه هذا الذي يتصل بالنحو والذي أخذه عنه تلميذه سيبويه .

واليك ما وقع لنا مما دونه الخليل من كتب :

١ - كتاب الإيقاع ، ذكره ابن النديم وابن خلكان .



الأعرابي ، ثم إن هذا التدوين الخاص لم ينتطع بظهور  
التدوين العام الذي بدأ به الخليل فلقد كان منه الكثير  
مما عاصر الخليل ومما جاء بعده .

ولكن كان الخليل السباق إلى تدوين اللغة وترتيب  
ألفاظها على مخارج حروف الهجاء .

وكانت بين يدي الخليل الحروف العربية في  
صورتين صورة سابقة وهي الأبجدية أعني : أبجد هوز  
حتى كلمن سغفص قرشت ثخذ ضظغ ، تلك  
الكلمات التي تنتظم حروف الهجاء مرتبة على هذا السياق  
الذي تصوره الكلمات على ترتيبها هذا الذي جاءت عليه  
اللغة الفينيقية ثم اليونانية والذي هو هو في اللغات  
السامية ، ما عدا الحروف التي انفردت بها العربية .

وإلى جانب تلك الصورة كانت صورة أخرى  
تنتظم حروف الهجاء العربية تضم الحروف المتشابهة  
بعضها إلى بعض كما هي الحال في الحبشية وإن كانت  
تختلف شيئاً عن النسق الحبشي الذي لا تزال صورته  
يحفظ بها الترتيب المغربي وهو :

أ ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز ط ظ ك ل م ن ص  
ض ع غ ف ق س ش ه و ي  
على حين هو عند العرب المشاركة :

أ ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض  
ط ظ ع غ ف ق ك ل م ن ه ح و لا ي .

وما من شك في أن هذا النسق الثاني كان موجوداً  
إلى جانب النسق الأول من قبل أيام الخليل وحسبك  
ما أثير يوماً في حضرة الخليفة المرواني عبد الملك بن  
مروان ( ٢٦ هـ - ٨٦ هـ ) حين قال لجلسائه : أيكم  
يأتيني بحروف المعجم في بدنه وله على ما يتمناه ؟ فقال  
إليه سويد بن غفلة فقال : أنا لها يا أمير المؤمنين . فقال :  
ما عندك ؟ فقال : أنف . بطن . ترقوة . ثغر .  
جمجمة . حلق . خد . دماغ . ذكر . رقبة . زند .  
ساق . شفة . صدر . ضلع . طحال . هامة . وجه .

يد . فهذه آخر حروف المعجم والسلام على أمير  
المؤمنين .

فهذه الكلمات بمساقها هذا تشير حروفها الأولى إلى  
حروف الهجاء وترتيبها الذي ارتضاه العرب المشاركة  
ولا زلنا نحن عليه .

كان هذان النسقان بين يدي الخليل أعني النسق  
الأبجدي ثم النسق الآخر الذي تصور صورتين صورة  
مشرقية وصورة مغربية ( حبشية ) وكان بوسع الخليل  
أن يرتب معجمه على واحد من هذين النسقين ولكننا  
رأيناه بأبي هذا النسق وذلك ويرتب معجمه على نسق  
جديد خضع فيه لمخارج الحروف .

والمثصلون بعلم اللغات يحدثوننا أن اللغة السنسكريتية  
فيها هذا المنحى الذي ينظر إلى مخارج الحروف .

ولقد كانت للعرب صلوات بالهند ، وكانت البصرة  
كما حدثتك محط رحال الكثيرين من هنا ومن هناك .  
وقد يكون الخليل لقن شيئاً من هذا عن السنسكريتية  
فأخضع له لغته العربية ، كما قد يكون هذا من بدع  
الخليل ، ولقد كان الرجل رجل صوت فلم لا تملي  
عليه فظنته الصوتية هذا المنحى اللغوي كما أملت عليه  
المنحى العروضي فأبدع هنا وهناك .

ورتب الخليل الحروف العربية على مخارجها من  
الحلق على النظام الآتي كما جاء في مقدمته لكتاب العين :

ع . ح . ه . خ . غ . ق . ك . ج . ش . ض .  
ص . س . ز . ط . ت . د . ذ . ث . ر . ل . ن .  
ف . ب . م . و . أ . ي .

وقد ساقها ابن منظور في مقدمته لكتابه اللسان وهو  
يصف كتاب العين على النحو الآتي :

ع . ح . ه . خ . غ . ق . ك . ج . ش . ض .  
ص . س . ز . ط . د . ت . ظ . ذ . ث . ر . ل .  
ن . ف . ب . م . ي . و . أ .

ولبعض الأدباء ممن لم نظم في ترتيب حروف كتاب العين ، وهو أبو الفرج سلمة بن عبد الله بن دالان المعافري الجزيري :

يا سائلي عن حروف العين دونكها  
في رتبة ضمها وزن واحصاء  
العين والحاء ثم الهاء والحاء  
والغين والقاف ثم الكاف أكفاء  
والجيم والشين ثم الضاد يتبعها  
صاد وسين وزال بعدها طاء  
والدال والتاء ثم الطاء متصل  
بالطاء ذال وئاء بعدها راء  
واللام والنون ثم الفاء والياء  
والميم والواو والمهموز والياء

غير أنه يلاحظ أن ثمة خلافاً في الترتيب بين ما سبق منظوماً وبين ما سبق غير منظوم في الحروف الأخيرة وهي التي يضمها عجز البيت الأخير .

وعلى حين يعد الخليل العين أقصى الحروف مخرجاً يذكر سيبويه أن الهمزة أقصى الحروف مخرجاً . غير أنه يروي عن ابن كيسان ( ٢٩٩ هـ ) أنه سمع من يذكر عن الخليل أنه قال : لم أبدأ بالهمزة لأنها يلحقها النقص والتغيير والحذف ولا بالألف لأنها لا تكون في ابتداء كلمة ولا في اسم ولا فعل إلا زائدة أو مبدلة ولا بالهاء لأنها مهموسة خفية لا صوت لها فنزلت إلى الحيز الثاني وفيه العين والحاء فوجدت العين أنصع الحرفين فابتدأت به ليكون أحسن في التأليف . وليس العلم بتقدم شيء على شيء لأنه كله مما يحتاج إلى معرفته فبأي بدأت كان حسناً وأولاهما بالتقديم أكثرها تصرفاً .

وقد بسط الخليل في كتابه العين الكلام في هذه الحروف ومخارجها فعددها تسعة وعشرين حرفاً جعل منها خمسة وعشرين حرفاً صحاحاً لها أحياء ومدارج كما جعل منها أربعة هوائية :

( أ ) أما الصحاح فهي على وفق ما رتبها :

١ - العين ثم الحاء ثم الهاء من حيز واحد ، وبعضها أرفع من بعض .

٢ - الحاء والغين من حيز واحد ، وهذه الأحرف الخمسة يلحقها بالحروف الخلقية .

٣ - والقاف والكاف لهويتان ، لأن مبدأها من اللهاء ، والكاف أرفع .

٤ - الجيم والشين والضاد ، في حيز واحد ، وهي حروف شجرية لأن مبدأها من شجر النقم ، وهو مفرجه .

٥ - الصاد والسين والزاي ، في حيز واحد ، وهي حروف أسلية لأن مبدأها من أسلة اللسان ، وهي مستدق طرفه .

٦ - الطاء والدال والتاء ، في حيز واحد ، وهي حروف نطعية لأنها تخرج من نطح الغار الأعلى .

٧ - الظاء والذال والتاء ، في حيز واحد ، وبعضها أرفع من بعض ، وهي حروف لثوية .

٨ - الراء واللام والنون ، في حيز واحد ، وهي حروف ذلقية لأن مبدأها من ذلق اللسان وهو تحديد طرفه .

٩ - الفاء والياء والميم ، في حيز واحد ، وهي حروف شفوية لأن مبدأها من الشفة .

( ب ) أما الحروف الهوائية فهي :

١ - الياء والواو والألف والهمزة ، وليس لها حيز تنسب إليه إلا الهواء ، غير أنه جعل الواو والألف والياء قسماً ، والهمزة وحدها قسماً .

وأنت ترى أن ثمة فروقاً بين هذا النسق والنسق

الأول لا سيما في حروف العلة فعلى حين قد رتبها أولاً :

( و - ا - ي - ) إذا هو يربتها هنا ( ي - و - )

( ا - ) ثم يربتها مرة أخرى في مقدمته ( و - ي - )

١ - ) ويسوقها المعافى فى بيته الأخير على ترتيب مخالف حيث يقول :

واللام والنون ثم الفاء والباء

والميم والواو والمهموز والياء

وإذا عدنا إلى سيبويه ، وهو تلميذ الخليل وجدناه

يرتب الحروف على النحو الآتى :

الهزرة - الألف - الهاء - العين - الحاء -

الغين - الحاء - القاف - الكاف - الميم - الشين -

الياء - الضاد - اللام - الراء - النون - الطاء -

الدال - التاء - الصاد - الزاى - السين - الظاء -

الذال - التاء - الفاء - الياء - الميم - الواو .

من هنا نرى أن هذا النظام الذى أراده الخليل وتأثر

به سيبويه لم يكن يضبطه ضابط آلى كما هى الحال اليوم

بعد أن أصبحت فى أيدينا آلات لتسجيل مخارج الحروف

على وجه دقيق استطعنا بها ترتيب الحروف ترتيباً حديثاً

مخالف رأى الخليل فى شىء ويوافقه فى شىء آخر .

ولقد سعى الخليل كتابه باسم أول حرف اعتمده

وهو العين ولقد جاء بعده من هذا حذوه منهم تلميذ

الخليل النضر بن شميل ( ٥٢٠٤ ) يذكر له حاجى

خليفة فى كتابه كشف الظنون كتاباً اسمه « الجيم »

ولا شك فى أنه تأثر فيه بمنهج أستاذه ان صح ما رواه

حاجى خليفة فالذى نعرفه أن النضر له كتاب اسمه

المدخل إلى كتاب العين . وثمة رجل آخر كان معاصراً

لابن شميل وهو أبو عمرو الشيبانى اسحاق بن مرار

( ٥٢٠٦ ) يعزى إليه كتاب فى اللغة اسمه الجيم أيضاً

وكان يظن خطأ أنه معزو إلى الحرف الأول منه وإذا

الكتاب ليس كذلك وإنما هو مبدوء بالهمزة وأن تسميته

بهذا الاسم لعلة أخرى رآها مؤلفه فن معانى الجيم فى

اللغة الديقاج ولاستحسان المؤلف لكتابه سماه بالجيم .

ومن بعد النضر جاء الهروى أبو عمرو شمر بن حمدويه

( ٥٢٢٥ ) فلقد كان له كتاب اسمه الجيم أيضاً يقول

ابن الأنبارى عنه فى كتابه « نزهة الألبا فى طبقات الأدبا » : « وألف كتاباً كبيراً على حروف المعجم وابتدأه بحرف الجيم » .

ويذكر حاجى خليفة كتابين آخرين أحدهما كتاب

العين ويعرف به فيقول : « فى الحروف » ولا يزيد على

ذلك شيئاً ، وثانى الكتابين هو كتاب الميم للبونى أحمد

يعرف به حاجى خليفة وأكبر الظن أن الكتابين من

هذا المنحى .

وإذ كان الخليل أول واضع للكلم العربى فى

صورة معجمية فكان عليه بعد أن اختار الترتيب أن

يستقصى الكلمات . وكان اعتماده على ما ذكره الصرفيون

من قبله من حصر لأبنية الكلمة وجعلها إما ثنائية أو

ثلاثية أو رباعية أو خماسية .

وعلى هذا وجد الخليل أن مبلغ عدد أبنية كلام

العرب المستعمل والمهمل على مراتبها الأربع من الثنائى

والثلاثى والرابعى والخماسى من غير تكرار اثنا عشر

ألف ألف وثلاثمائة ألف وخمسمائة ألف وأربعمائة

واثنا عشر ( ١٢,٣٠٥,٤١٢ ) .

الثنائى : سبعمائة وست وخمسون ( ٧٥٦ ) .

والثلاثى : تسعة عشر ألفاً وسبعمائة وست وخمسون

( ١٩,٦٥٦ ) .

والرابعى : خمسمائة ألف وإحدى وتسعون ألفاً

وأربعمائة ( ٥٩١,٤٠٠ ) .

والخماسى : أحد عشر ألف ألف وسبعمائة وثمانية

وثلاثون ألفاً وسبعمائة ( ١١,٧٣٨,٦٠٠ ) .

وهذا الإحصاء اعتمد فيه الخليل على تنقل الحرف

فى بيته من الكلمة ، فالحرف فى الكلمة الثنائية تنتج عن

تنقله صورتان يكون أولاً ويكون ثانياً ، والحرف فى

الكلمة الثلاثية تنتج عن تنقله صور ثلاث يكون أولاً

وثانياً وثالثاً ، والحرف فى الكلمة الرباعية تنتج عن

تنقله صور أربع ، وفى الكلمة الخماسية خمس صور .

وهذا الاستقصاء تم الاستصفاة اقتضى الخليل جهداً كبيراً لا شك .

غير أنك لو نظرت إلى أساس هذا العمل تجده لا يبعد كثيراً عن الأساس الذي وضعه الخليل لدوائره العروضية .

ولعل ما صرح به ابن دريد في مقدمته لكتابه الجمهرة كان هو ما فعله الخليل ولم يصرح به حيث يقول :

إذا أردت أن تولف بناء ثنائياً أو ثلاثياً أو رباعياً أو خماسياً فخذ من كل جنس من أجناس الحروف المتباعدة ثم أدره دائرة فوق ثلاثة أحرف حوالها ثم فكها من عند كل حرف يمنة ويسرة حتى تفك الأحرف الثلاثة فيخرج من الثلاثي ستة أبنية ثلاثية ، وهذه هي صورتها :  $\begin{matrix} \circ \\ \text{ج} \end{matrix}$  .

فالذي ابتكر الدائرة العروضية هو الخليل ، وبعيد على الخليل ألا يستخدم هذا الأساس الدائري في اللغة كما استخدمه في العروض وما نظن ابن دريد إلا صور ما لم يصوره الخليل .

وهذه الصور التي ابتداعها الخليل ليحصر بها الكلمات جعل كل تقليب منها على الحرف الأول مخرجاً ليتيسر له الحصر وليأمن التكرار .

ولقد سمي كل صورة فصلاً كما سمي ما ينتج عن الصورة مادة . فالفصل في باب الثنائي يشتمل على مادتين وفي الثلاثي على ست مواد وهكذا .

وأخذ الخليل يشير مع كل فصل في الأبنية الثنائية ثم الثلاثية إلى المستعمل والمهمل حتى إذا ما جاوز الثلاثي إلى الرباعي والخماسي اكتفى بإيراد المستعمل ولم ينص على المهمل لكثرتة .

ولقد استهل الخليل كتابه بحرف العين كما نعلم مفتتحاً إياه بباب الثنائي الصحيح ، ويسميه أيضاً

المضاعف ، إذ جمع فيه الثلاثي المضاعف مثل : عب ، وظاهر أن سبب تسميته هذا بالثنائي هو لوروده على حرفين . وقد أخذ بهذا بعد الخليل ابن دريد في الجمهرة والقالى في البارع .

وكان الترتيب الطبيعي أن يمضى الخليل فيذكر العين مع ما يليها في المخرج وهو الحاء ثم مع الهاء ، ثم مع الخاء وهكذا ، غير أنه حين لم يجد لهذه الفصول في اللغة شواهد وهذا إلى أن السبب هو تعذر النطق بها صرح بذلك في أول الباب .

وينتهى الخليل إلى العين مع القاف فيصورهما صورتين الأولى « عق » والثانية مقلوبها : قع . ثم هو إذا ما وصل إلى القاف لا يذكر هذه الصورة الثانية « قع » لورودها هنا . وكان هذا شأنه في جميع صور الكتاب .

ويتبع الخليل العين مع سائر الحروف إلى أن يبلغ الميم التي هي آخر الحروف الصحيحة فلا يعرض لصور العين مع حروف العلة أو الهمزة . والذي يفعله هنا مع العين مثلاً يفعله مع جميع الحروف ، لأنه جمع هذه الكلمات في باب سماه اللقيف وضعه بعد أبواب الثلاثي .

وحين يفرغ الخليل من باب اللقيف يأخذ في ذكر الرباعي والخماسي يسوقهما مختلفين ولا يفرق بينهما وهذا يخالف ما ساقه في المقدمة .

والكتاب يرويه الليث بن المظفر بن نصر بن سيار عن الخليل ، ويرويه عن الليث راو آخر مجهول هو أبو معاذ عبدالله بن عائذ .

وإليك مادة من مواد كتاب العين ، من الثنائي المضاعف وهي عق ، تكشف عن منهج الخليل الذي بسطناه .

عق :



يقول الخليل :

العرب تقول : عق الرجل عن ابنه ويعق عقاً ،  
إذا حلق عقيقته وذبح عنه شاة - وتسمى الشاة التي  
تذبح لذلك عقيقة - قال الليث : توفر أعضاؤها  
فتطبخ بماء وملح فتطمع المساكين - وفي الحديث :  
كل امرئ مرتين بعقيقته . وفي الحديث : إن الرسول  
صلى الله عليه وسلم عق عن الحسن والحسين فأعطى  
بزنة شعورهما ورقاً .

والعقة : العقيقة . وتجمع عقناً . والعقيقة : الشعر  
الذى يولد به . وتسمى الشاة التي تذبح لذلك عقيقة .  
يقع اسم الشعر على الطعام ، كما وقع اسم الجزور التي  
تنقع على العقيقة . وقال زهير في العقيقة :  
أذلك أم أقب البطن جاب  
عليه من عقيقته عفاء  
وقال امرؤ القيس :

يا هند لا تنكحى بوهة عليه عقيقته أحسبا  
ويقال : أعقت الحامل : إذا نبتت العقيقة على  
ولدها في بطنها ، فهي معق وعقوق ، وجماعة العقوق  
عقق .

قال رؤبة :

قد عتق الأجدع بعد رق بقارح أو زولة معق  
وقال :

وسوس يدعو مخلصاً رب الفلق

سراً وقد أون تأوين العقتى

وقال أيضاً :

كالهوري انجاب عن ليل البرق

طير عنها النسر حولي العقتى

وجماعة العنة : العتق . قال عدلى بن زيد العبادى في

العنة ، أى العقيقة :

صيت التعشير رزام الضحى

ناسل عقتة مثل المسد

ونوى العقوق : نوى هش لين رخو المضغة تعلقه  
الناقة العقوق لإطافاً لها فلذلك أضيف إليها . وتأكله  
العجوز . وهى من كلام أهل البصرة لا تعرفه الاعراب  
في بواديها .

وعقيقة البرق : ما يبقى في السحاب من شعاعه .

قال : وجمعه العقاتق ، قال عمرو بن كلثوم :

بسم من قنا الخطى لدن وبيض كالعقاتق يخنلينا  
وأنعق البرق ، أى تسرب في السحاب ، وأنعق

الغيار : إذا سطع . قال رؤبة :

إذا العجاج المستطار انعقا

قال أبو عبد الرحمن - وهو الخليل - أصل العق  
الشق وإليه يرجع عقوق الوالدين ، وهو قطعهما ، لأن  
القطع والشق واحد . يقال : عق ثوبه ، إذا شقه :  
ومنه : عق والديه يعقهما عقاً وعقوقاً . قال زهير :

فأصبحنا فيها على خير موطن

بعيدين فيها من عقوق ومأثم

وقال آخر :

إن البنين شرارهم أمثاله من عتق والده وبر الأبعدا  
وقال أبو سفيان بن حرب لحمزة سيد الشهداء  
رضى الله عنه يوم أحد حين مر به وهو مقتول : ذق  
عتق . أى ذق جزاء فعلك يا عاق ، لأنك قطعت  
رحمك وخالفت أباك وذقت وبال ما حسبت .

والمعقة والعقوق واحد قال النابغة :

أحلام عاد وأجساد مطهرة من المعقة والآفات والأثم

والعقيق : جزع أحمر ينظم ويتخذ منه الفصوص ،  
الواحدة عقيقة . والعقيق . واد بالحجاز ، كأنه عق ،  
أى شق ، غلبت الصفة عليه غلبة الاسم ، ولزمته الألف  
واللام لأنه جعل الشيء بعينه . قال جرير :

فهيات هيات العقيق وأهله

وهيات خل بالعقيق نحاوله

أى بعد العقيق وأهله .

ثم يختم الخليل المادة بالرباعي المكرر البنية فيقول :  
« والعقيق : طائر أبلق طويل الذنب يعرف صوته  
بالمعققة . وجمعه : عقاقق » .

هذه صورة من عرض الخليل لمادته لم يلزم نفسه  
فيها بنهج وإنما هو استطراد . يفصح أحياناً وبهم أحياناً  
بشرح أحياناً ويترك الشرح أحياناً .

وهذا الجهد الذى نلمسه هنا نلمس مثله فى جميع  
المواد ، وهذا يصور لك كم كان عناء هذا الرجل الذى  
يقال عنه إنه الواضع الأول لمعجم عربى وليته حين أخذ  
فى عمله خفف عن نفسه شيئاً فلم يضم إلى مشتقته مشتقة  
أخرى بهذا الترتيب الذى التزمه .

ولكنك ترى أن هذه المادة الزاخرة الذى ضمها  
كتاب العين والى سقنا لك شاهداً منها بعيد أن تستوعبها  
ذاكرة ، وأن الخليل كان حين هم بهذا العمل الكبير  
يملك هظناً بين يديه ، وحين استوى له المنهج الذى رسمه  
استطاع أن يستفرغ المظان ويستصفى ما فيها ، ولكنه  
على كل حال جهد لا يطيقه إلا الخليل يملك العقل المنظم  
والرأى الهادى اللذين بهما يهون الكثير .

والماضى فى كتاب العين يرى أن الخليل عنى عناية  
كبيرة باللغات فذكر عننة تميم وكشكشة ربيعة كما أشار  
إلى لغة هذيل و تميم واليمن ، كما لم يفته أن يشير إلى لغة  
المعاصرين له فى إقليمه العراق أو بلدته البصرة .

كما عنى بالقياس يرد أكثر ما يورد إليه ، كما لم  
يسكت عن تحليل المسميات التى يوردها ليربطها بموادها ،  
كما دعم لشروحه اللغوية بموفور من الشواهد الشعرية  
والأمثال والقرآن والحديث .

ويلاحظ أن الخليل توسع فى الاستشهاد الشعرى  
لا يقف عند شعراء معينين بل تجاوزهم إلى سواهم فراه  
يستشهد بشعر لأبى دواد وعدى بن زيد وهما ممن  
لا تروى العرب أشعارهما كما يقول الأصمعى . كما نراه

يستشهد بشعر الكميت ، والكميت منهم بأن كلامه ليس  
بفصيح .

كما نجده يستشهد بشعر لبطار وشعر لخصص الأموى  
من المولدين ، وأكثر اللغويون لا يرضونهما .

ولقد جاء بعد الخليل من شك فى نسبة هذا الكتاب  
— أعنى كتاب العين — إليه ، واتصل هذا الشك ينقله  
الخلف عن السلف ويعتبون عليه . ولقد تناول هذه  
المشكلة أخيراً اثنان من رجالنا المعنيين بالمعاجم هما  
الدكتور حسين نصار والدكتور عبدالله درويش بسطا  
فيها القول بسطا وعلى حين يميل الدكتور نصار للأخذ  
بالرأى القائل إن كتاب العين كان للخليل ترتيب أبواه  
ثم كان ليث تحشيته . يذهب الدكتور درويش إلى أن  
كتاب العين للخليل لحمة وسدى ، ويكاد يكون هذا هو  
الرأى الأخير المعول عليه .

وبعد فلقد كان الخليل بكتابه هذا أول معجمى  
وكان رأساً لمدرسة معجمية اقتفت أثره وانتفعت بمنهجه ،  
فعلى منهج الخليل ألف القالى اسماعيل بن القاسم  
( ٣٥٦ هـ ) معجمه « البارع » ، ثم الأزهرى أبو منصور  
محمد بن أحمد ( ٣٧٠ هـ ) معجمه « التهذيب » ثم  
الصاحب بن عباد أبو القاسم اسماعيل ( ٣٨٥ هـ ) معجمه  
« المحيط » وابن سيدة أبو الحسن على بن اسماعيل  
( ٤٥٨ هـ ) معجمه « المحكم » .

وكذلك انتفعت بكتاب العين المدرسة المعجمية  
الثانية التى حاولت التحلل من الترتيب على مخارج  
الحروف ، فهى وإن لم تنتفع بمنهج الخليل فى هذا فقد  
أفادت الكثير من مادته فلم يبعد ابن دريد أبو بكر محمد  
ابن الحسين ( ٣٢١ هـ ) فى معجمه « الجمهرة » عن  
كتاب العين كما أفاد ابن فارس أحمد ( ٣٩٥ هـ ) منه  
شيئاً فى معجمه « المقاييس » و « المحمل » .

وكما شغل كتاب العين المنشئين شغل المتعقبين  
والمنصفين ، فلقد استدرك أبو فيد مؤرج السدوسى

٣ - كتاب الرد على المفضل في الرد على الخليل  
لابن درستويه عبدالله بن جعفر (٣٤٧ هـ) .

وبهذه الجهود المعجمية التي بدأها الخليل وهدى  
إليها بعد أن اهتدى هو إليها استوت بين أيدي المعجميين  
المادة أولاً وتفتحت لهم الطرق ثانياً فأخذوا يلونون  
ويشكلون .

وقد اختصر كتاب العين اثنان :

أما أولهما فهو أبو الحسن علي بن القاسم السنجاني ،  
ذكره الباخريزي وذكر مختصره فقال : هو صاحب  
كتاب مختصر العين إلى أن قال : . . . وقد سهل طريق  
اللغة على طالبها وأدنى قطوفها من متناولها باختصاره  
كتاب العين .

وثاني الرجلين هو أبو بكر محمد بن حسن الزبيدي  
(٣٧٩ هـ) ولقد وقع الناس على مختصره لكتاب العين  
قبل أن يقعوا على كتاب العين نفسه وعاشوا عليه  
وكانت دراساتهم التي كانت حول كتاب العين مردها  
إلى هذا المختصر على الرغم من أن الزبيدي بذل شيئاً في  
الكتاب فوق اختصاره له .

ولقد جئنا البيئته العربية تفقد الأمل في العثور على  
نسخة من الكتاب إلى أن اهتدى أخيراً إلى خطبات منه  
تمهد الطريق إلى نشره نشرة علمية محققة سليمة .

ونصر بن علي الجهضمي أعلى كتاب العين كما استدرك  
عليه أيضاً أبو تراب . وألف المفضل بن سلمة (٣٠٨ هـ)  
كتاباً في الرد على الخليل وألف الكرماني النحوي الوراق  
هو الآخر (٣٢٩ هـ) كتاباً سماه « الجامع في اللغة » جمع  
فيه ما أغنله الخليل في كتاب العين .

وفي نحو هذا ألف المطرز أبو عمر محمد بن  
عبد الواحد (٣٤٥ هـ) كتاباً سماه « فائت العين » كما  
ألف البشتي الخارزنجي أبو حامد أحمد بن محمد كتاباً  
سماه « التكملة » وكذلك ألف أبو الأزهر البخاري  
( القرن الرابع ) كتاباً سماه « الحصائل » والمهماني الراعي  
أبو الفتح محمد بن جعفر (٣٧١ هـ) كتابه الاستدراك  
كما ألف الزبيدي أبو بكر محمد بن حسن (٣٧٩ هـ)  
كتاب « المستدرك » ثم الخطيب الاسكاني أبو عبدالله  
محمد بن عبدالله (٤٢٠ هـ) كتابه « غلط العين » ثم ابن  
التياني أبو غالب تدم بن غالب (٤٣٦ هـ) كتابه « الموعب »  
فهذه جملة من الكتب التي تعقت الخليل في كتابه  
العين . وثمة كتب أخرى لمؤلفين حاولوا انصاف  
الخليل والرد على متعبيه نذكر منها .

١ - كتاب التوسط ، لابن دريد محمد بن الحسن

(٣٢١ هـ) .

٢ - كتاب الرد على المفضل فيما أخذه على الخليل

لابن نبطويه ابراهيم بن محمد (٣٢٣ هـ) .



## السيرة المناظرة لبسوتارك

بمسلم  
الأستاذ أحمد إبراهيم الشريف

موت ابنه قارون ؛ فتوجهوا معه إلى بيته لمواساته في مصابه ولتقديم العزاء إلى زوجته ، ولكنهم لم يجدوا من مظهر البيت ما يدل على حدوث مآتم أو وفاة فيه ، كما هو المعهود في بيوت اليونان في مثل هذه الحالات من اضطراب وندب وبكاء ، حتى وقع في نفوسهم الشك من صحة الخبر وانصرفوا دون أن يقدموا عزاءهم للسيدة محرجين .

وبعد هذا الخبر اليقين عن زوجته يعود بنا الشك إلى أبنائه وعددهم ومصائرهم ، لولا شعاع من الضوء يلقيه فلوطرخس نفسه في رسالته إلى زوجته ، التي عرفت فيما بعد باسم « العزاء » .

كتبت هذه الرسالة بمناسبة موت ابنته الوحيدة التي رزق بها - فيما يبدو - في آخر العمر ، والتي ثكلها وهو في رحلة خارج المدينة - ولعل السبب في كتابة الرسالة ما كان لهذه الفتاة من موقع خاص في نفس أمها ، إذ كانت الابنة الوحيدة من ناحية ، وكانت فيما يبدو آخر أمل في آخر الحياة . فأوجب فلوطرخس على نفسه أن يتحامل لكي يستطيع أن يعزى زوجته خوفاً من أن تستسلم للحزن ، فيقول لها من الرسالة :

### حياة المؤلف وأخلاقه

من أعجب ما يبنى به كاتب السير أو التراجم ألا تكون له سيرة مكتوبة ، فيحيط الشك بحوادث حياته كلها تقريباً من مولده إلى وفاته ، وما بعد وفاته في أبنائه وأحفاده .

اختلف في سنة ميلاده . ولكن المقرر أنها تقع فيما بين سنة خمس وأربعين وستة وخمسين للميلاد ، ويرجح الثقات أن مولده كان في سنة ست وأربعين للميلاد ، في مدينة بيراوانة في إقليم بويوتيا اليوناني .

وكما اختلف في مولده ، اختلف في سنة وفاته ، وإن كان الراجح أنه مات في سنة مائة وعشرين للميلاد . إلا أن المرآك الذي لاشك فيه هو أنه قد عمر حتى أربى على السبعين ببضع سنوات .

تزوج من تيموكسينا بنت ألكسيون . وهي سيدة فاضلة إلى درجة لفتت أنظار أصدقائه وزواره من الفلاسفة الرواقين وغير الرواقين ممن يعلون قيمة الخلق الحسن . يحكى عنها في هذا الصدد أن نقرأ من هؤلاء الأصدقاء كانوا مع فلوطرخس ( بسوتارك ) عند نزولهم إلى البر بعد رحلة في الخارج ، إذ سمعوا



«... ومع هذا ، فلماذا ننسى الحجج التي طالما قلناها للآخرين ، وننظر إلى مصابنا الحالي كأنه يقتلع مسراتنا السابقة ويمحوها ؟ » .

في هذه الرسالة ما يدلنا على أنه رزق بأربعة أبناء ذكور أكبر من هذه الطفلة ، وأن أكبر هؤلاء الأبناء - واسمه فيما يبدو هو لامبرياس ، على اسم عمه - قد مات صغيراً ، كما مات أيضاً أخوه قارون صغيراً .

أما الاثنان الآخران - أوتوبولس وفلوطرخس (الأصغر) - فهناك في مؤلفات فلوطرخس الأب ما يدل على أنهما شبيهاً عن الطوق ، وأن أوتوبولس على الأقل قد تزوج وكان له أبناء . ولكن لا يعرف إن كانا - أحدهما - أو كلاهما - قد ماتا في حياة أبيهما أم وراثه بعد موته . كما لا يعرف كم عدد أحفاده ، ولا إن كانوا جميعاً من أبناء ابنه أوتوبولس أم من ابنيه معاً .

ولم يكن فلوطرخس من الساعين إلى الشهرة والسطوة ونفوذ المناصب . فقد لزم مدينته بعد فترة الارتحال في الشباب وبواكير الرجولة ؛ وكان يعبر عن حبه لبلدته بقوله إنه يضمن بأى واحد من أبنائها ينتقص من عدد سكانها بالاغتراب .

تولى في مدينته العناية بشئون الناس حتى ما كان منها تافهاً ، وكان هذا السلوك موضع فخره وزهوه ، وظل ملازماً لمدينته لا يرحلها إلا في سفارة أو رحلة تتعلق بقضاء مصالحها في دواوين الدولة وعند الحكام . وقد تولى فيها منصب «آركون» ؛ وهو منصب واحد من تسعة محافظين يمثلون مختلف أنحاء اليونان في مجلس نائب القنصل الروماني أو حاكم عام اليونان .

تعلم في أثينا على يدي فيلسوف يقال له أمونيوس ، ولكنه لم يكن - فيما عرف عنه - متحيزاً للمذهب معين من مذاهب الفلسفة التي شاعت في ذلك الأوان ؛ وإن كانت أخلاقه وسلوكه في الحياة عامة أقرب ما تكون

إلى مبادئ الرواقية التي تنصح بها ، وهي العفة وتقديس الأسرة واحترام الكبير وإيثار المصلحة العامة والتماس السعادة في إسعاد الآخرين .

سقط من نظره أحد أصدقائه المتعلقين بالفلسفة لأنه ، في خصام مع أخيه ، قال لفلوطرخس الذي أهاب بأخوته وبفلسفته ، إنه «لا يقيم وزناً كبيراً للصدفة التي جعلت اثنين يولدان من اتصال جسدين معينين» فعقب فلوطرخس على ذلك بأنه لا حق له لا في صفة الأخ ولا في صفة الفيلسوف .

ولم يقتصر في علمه على ما أخذه من أثينا ، بل التمس العلم مرتحلاً ، فزار مصر وبلاد آسيا الصغرى ، واستقر به المقام زمناً في روما ، ألقى فيها محاضرات في الفلسفة كانت موضع التفات ومثار اهتمام .

ويقال إنه في أثناء هذه الإقامة بروما حصل ما حصل من معرفة بتاريخ الرومان وسير عظماهم ، وإن كان هو ينكر هذا ، مدعيًا أن محاضراته الفلسفية كانت أكثر شغلا له من أن يلتفت إلى غيرها من الموضوعات .

كان فلوطرخس واسع الثقافة ، لم يترك وجهاً من وجوه الثقافة في عصره إلا أخذ منه كل ما يعطيه . ومؤلفاته شاهد ناطق على هذا الأفق المتسع الذي شمل الفلسفة والأدب والفن وعلوم الطب والطبيعة وما بعد الطبيعة . ومن آثاره ما هو ذو قيمة لا في ذاته وحسب ، ولا فيما يدل عليه من ثقافة عصره العلمية ، كرسالة «في وجه قرص القمر» وكفى ، بل منها ما له قيمة لأنه سجل بعض التراث الإنساني من شعر وعقائد وعلوم لولاها لضاعت كما ضاع غيرها من التراث القديم .

### مؤلفاته ورسائله

أكبر مؤلفات فلوطرخس هو كتاب «السير» أو «التراجم» ، لأنه هو الذي تركز عليه شهرته وخلوده في التاريخ . أما ما عداه من مؤلفات فيشمليها عنوان

## كتاب السير المتناظرة

### (أ) الكتاب

ألف فلوطرخس كتابه هذا ، وهو رائعته الفريدة بعد أن استقر به المقام في بلده قيروانة في النصف الثاني من عمره المديد .

ولم يكن الكتاب الذي ألفه فلوطرخس هو الكتاب الذي بين أيدينا لا في مادته ولا في صورته ولا ترتيبه . فهو يشير في كلامه عن تيثيوس ، أول سيرة في الكتاب الذي بين أيدينا ، إلى ما سبق له أن نشره في كلامه عن سيرة ليكورجوس ، ثالث سيرة في الكتاب . وهي إشارة ضمن إشارات من قبيلها ، تدل على اختلاف ترتيب الكتاب الذي بين أيدينا عن الكتاب الذي وضعه المؤلف نفسه .

والفكرة الأساسية في الكتاب ، كما هو ظاهر ، هي المقارنة بين نبيل من اليونان ونبيل من الرومان ، تشابها في الفطرة والسجية ، أو في الحصال العقلية والخلقية ، أو في ظروف الحياة . والنبيل عنده ليس نبيل طبقة أو لقب ، بل هو البارز في ميدان الحرب أو السياسة أو الخطابة أو التشريع .

شملت هذه المقارنات ستاً وأربعين شخصية بين قائد وقنصل وسياسي وخطيب ومشروع وحكيم . ففي مقابل تيثيوس منشيء أثينا يورد سيرة رومولوس منشيء روما وواهبها اسمها ، وفي مقابل ليكورجوس المشرع الاسبرطي يترجم لنومابومبيليوس المشرع الروماني ، وفي مقابل بيرلكليس حاكم أثينا وخطيبها المشهور ، يضع سيرة فابيوس القائد الخطيب الروماني الذي وقف لزاء هانيبال بنحطته المشهورة التي سميت من أجلها الحركة الفابية الاشتراكية في إنجلترا باسمه ؛ وفي مقابل أرستيوس الحكيم القويم ، يورخ لماركس كاتو ( الأكبر ) . . . وهكذا .

واحد كبير جمعت تحت اسم واحد هو « الأعمال الأخلاقية » أو « الأدبية » Opera Moralia . وكلها مما يمكن أن يسمى رسائل أو مقالات ، يزيد عددها على الستين رسالة . ويمكن تقسيمها من حيث موضوعها إلى ثلاثة أقسام كبار : قسم إنساني وقسم طبيعي وقسم ميتافيزيقي .

ولسنا بصدد ذكرها جميعاً ، ولكننا سنضرب أمثلة ببعضها فيما يلي ، لنظهر مدى اتساع أفق الرجل ومدى استيعابه لعلوم عصره :

ففي الإنسانيات رسائل تتعلق بالتعليم والتهديب كرسالته : « في تعليم الأطفال : كيف ينبغي أن يقرأ الغلام الشعر » ومحورها الأخلاق في شعر هوميروس ، وفيها رسائل تتعلق بالعلاقات الاجتماعية كمقالته في « التمييز بين المتملق والصديق » . ومقالته « جريبلوس » وهي محاورة شائقة يثبت فيها المؤلف علو كثير من الحيوانات في أخلاقها على الإنسان .

وفيها رسائل في التاريخ والآركيولوجي ، كمقالته « حول مفتريات هيرودوت » التي ينتقد فيها المؤلف المشهور الذي أساء إلى كل الدول غير الأيونية . وكرسالته « إيزيس وأوزيريس » .

وفيها رسائل في السياسة كالمقالة التي عنوانها : « هل للإنسان إذا تخطى طور الشباب أن يشارك في السياسة ؟ » ورسالة « في المبادئ السياسية » .

ومن رسائله الطبيعية رسالة « مبادئ الصحة » ورسالة « وجه قرص القمر » ورسالة « أيهما أنفع : الماء أم النار ؟ » وغيرها .

وله رسالة في الميتافيزيقا المحضة ، هي « المسائل الأفلاطونية » إلى جانب مجموعة أحاديثه التي سميت باسم « أحاديث المائدة » والتي تشتمل على كل ما يهم المثقف في ذلك العصر من موضوعات .

وطريقته أن يورد سيرة العظيم اليوناني ثم يرددها بسيرة العظيم الروماني ، ثم يعقب على السيرتين بفصل صغير يقارن فيه بين العظيمين . إلا أن عدد هذه المقارنات ليس ثلاثاً وعشرين كما كان يجب أن يكون ، بل ثمان عشرة فقط ، كل منها مقارنة بين رجلين إلا مقارنة واحدة ، يقارن فيها المؤلف بين تيبيريوس وكايوس جراكوس من ناحية وبين آجيس وكليومينيس من ناحية أخرى .

ويعتقد بعض الثقات أن المقارنات الأربع الباقية إما سقطت أو أنها لم تكتب على الإطلاق . ولكن المراجعة لبعضها تدل على أن المقارنة قد ضمنت السيرة نفسها بحيث لم يبق ما يدعو لفصلها في فصل مستقل ، واقتران سيرة الإسكندر وسيرة يوليوس قيصر ، وما في سياق السيرتين ، وما قبل عن هذين الرجلين في معرض الكلام عن بومبي ، دليل على أن المقارنة المنفصلة في فصل مستقل بين هذين القائدين العظيمين لن تأتي بجديد .

على كل حال ، لا مطعن من سقوط هذه الفصول الأربعة ، إن كانت قد سقطت ، على الفكرة الأساسية للكتاب . وكل ما يمكن أن يؤخذ منها لا يعدو أن يكون دليلاً جديداً على أن الكتاب الذي بين أيدينا يختلف إلى حد ما عما تركه مؤلفه .

ولكن الاختلاف لا يقف عند حد الترتيب وأسبقية النشر ، بل لقد أضيفت إلى الكتاب أربع سير كتبها فلوطرخس عن أرتاركس كرسس ، وآراتوس السيكى وجالبا وأوتو . وقد أهدى سيرته لآراتوس السيكى إلى رجل يقال له بوليكراتس على خلاف سائر التراجم التي أهداها إلى سوسيوس سينكيا . وليس هناك من سبب ظاهر لإضافة هذه السير لامبراطور فارسي وحاكم يوناني يميل إلى العدل والرحمة وقمع الطغيان ، ومغامر من المرتزقين بالحرب (جالبا) يتمكن من اعتلاء

عرش الامبراطورية الرومانية فترة قصيرة ريثما يقتله الجند الثائرون الذين ولوه العرش بعد مقتل نيرون طمعاً في مكافأته التي لم تتحقق ، وقاتل هذا المغامر وخليفته على العرش (أوتو) ، فليست هي مقارنات ، ولا يكاد يوجد شبه بين أي اثنين منها ، ولكن يبدو أنها أضيفت لجرد كونها سيراً لبعض العظماء وذوى المناصب العليا .

والخلاصة أن كتاب «السير» بصورته التي بين أيدينا يحتوي على خمسين ترجمة للعظماء بين يوناني وروماني ، وأن الصبغة الغالبة عليه هي المقارنة بين عظيم من اليونان وشبيه له من الرومان ، عطاء تمتد فترة توارخهم من إنشاء أثينا ، أو على الأصح تعبيرها بالسكان على يد تيشيوس ، وإنشاء روما على يد رومولوس إلى القرن الميلادي الأول ، بعبء حكم نيرون المشهور .

### (ب) أسلوب السير

فلوطرخس صاحب مذهب في تقدير العظمة والعظماء ، وفي تصوير حياتهم ، خلاصته أن يفهم الشخصية وأن يصورها صورة واضحة وافية ثم يرفعها إلى مكانها الذي تستحقه من الإعظام والاكبار . لهذا قد يعنى بكلمة عابرة قالها العظيم ، أو إشارة له هنا أو لفته له هناك ، أكثر من عنايته بالمواقع الضخمة والانقلابات الهائلة والحركات الكبرى ؛ لأن هذه الصفات قد تكون أدل على الشخصية وطواياها وخوافيها من تلك العظائم التي يتأهب لها العظيم ويعد لها عدته ، فلا يكون فيها على سجيته كما يكون عليها في تلك اللمحات واللفات .

يقول في أول كلامه عن الإسكندر المقدوني ، أو الإسكندر الأكبر كما نعرفه ، القائد الذي مات في الثالثة والثلاثين بعد أن مد امبراطوريته حتى شملت العالم المتحضر كله في زمانه من شواطئ البحر الأبيض المتوسط حتى تخوم الهند والصين :

« لما كان غرضي كتابة سيرة الإسكندر الملك وسيرة قيصر الذي دحر بومبي ، فان ضخامة أعمالهما العظيمة تملأ حيزاً من الاتساع أعرض نفسي معه إلى الملامة إن لم أحذر قارئاً مقدماً تحذير الاعتذار ، بأني آثرت اختصار أشهر ما في السيرتين على الإصرار على ذكر كل صغيرة وكبيرة فيهما . وليذكر القارئ دائماً أن خطي ليست كتابة تواريخ بل كتابة سير ، وأن أروع الأعمال لا تكشف لنا دائماً عن أوضح فضائل الرجال ورتائلهم ؛ فرما كانت واقعة ذات أهمية قليلة ، أو كانت كلمة أو نكتة أدل لنا على أخلاقهم وميولهم من أشهر حصار وأعظم شكة سلاح وأدى معركة على الإطلاق . وما دام مصورو الشخصيات أكثر عناية ودقة في تحديد خطوط الوجه وملامحه ، حيث تظهر الشخصية فيه ، منهم في عنايتهم بسائر الجسد ، فليسمح لي أنا أيضاً أن أولى عنايتي الخاصة لعلامات النفس وظواهرها ، وأن أدع في محاولتي تصوير الحياة ، الشئون المهمة والمعارك الكبيرة يعنى بها غيرى من المؤرخين » (١) .

وفلو طرحس في هذا الأسلوب قليل النظر في المؤرخين القدماء . له لفتات ذهنية يعجب القارئ كيف توصل إليها بالقرينة ، قبل شيوع الدراسات النفسية بقرون طوال . وأعجب من التفاته إليها أنه على الرغم من عدم التفات غيره إلى مثلها كان يتقصاها ويحصل عليها ، على ما بينه وبين المؤرخ له من فارق في الزمان والمكان .

عاش بعد الإسكندر الأكبر بأربعة قرون ونصف قرن تقريباً ، ولم يكن من أبناء بلده ولا موطنه ، ومع هذا فقد كان هو صاحب الفضل في تسجيل حادثة الحصان في طفولة الإسكندر إذ تحدى أباه أنه يقدر على ترويض الحصان الجموح وتذليله للركوب بعد أن

فشل في ذلك كل فرسان أبيه ، مراهنأ على نجاحه بأنه لو فشل فسيدفع كل ثمن الحصان . ثم عمد إلى الحصان فأدار وجهه نحو الشمس لأنه لاحظ أن الحصان يثور ويجمح عندما يرى ظله على الأرض ، وركبه وجرى به في كل مضمار .

ويرجع الفضل إليه في إظهار جانب يكاد يكون - على أهميته - مطويأ غير معروف من شخصية الإسكندر ، وذلك في قصة رواها عنه لم تلق من الرواج مثل ما لقيت قصة الحصان . هذا الجانب هو اعتزاز الإسكندر بالعلم والفلسفة ، على الرغم مما يقال عنه من خلاعة وتهتك وعريضة أودت بحياته في باكورتها . يقول بلوتارك :

« ويظهر أن الإسكندر لم يتلق عن أرسطوطاليس نظريات الأخلاق والسياسة وحسب ، بل تلقى عنه أيضاً شيئاً من النظريات الغامضة العميقة التي يحتفظ بها هؤلاء الفلاسفة ويضنون بها ، بحكم التسمية التي أطلقوها عليها ، على الإذاعة إلا مشافهة مع من هم أهل لها ، ولم يكونوا يسمحون بها للتداول بين السواد . ذلك أن الإسكندر قد كتب وهو في آسيا خطابه التالي إلى أرسطوطاليس في لغة بسيطة واضحة ، وكان قد ترمى إلى سمعه أن أرسطو قد نشر بعض أبحاث من هذا القبيل ، فقال :

« من الإسكندر إلى أرسطوطاليس - تحية وبعد ، فانك لم تحسن صنفاً بنسرك كتبك في نظريات المشافهة ؛ إذ ما الذي بقى لنا مما نمتاز به على الآخرين إذا أتيت تلك الأشياء التي تخصصنا في معرفتها للجميع ؟ إنى أوكد لك أنى من ناحيتي أوثر أن أمتاز على الآخرين بمعرفة ما هو ممتاز ، على كل اتساع في قوتي وامتداد لسلطاني . وداعاً » (١) .

لا عجب إذن أن يكون الإسكندر عظيماً ملقباً

(١) سير فلوطرخس : طبعة إفريمانز ، الجزء الثاني ،



« بالأكبر » ، إذ لا ملك مع الاستهتار بالعلم وآداب العلماء .

وقرين الإسكندر المقدوني هو يوليوس قيصر الروماني . تقرأ سيرته في سير فلوطرخس فترى أمامك شخصية مرتسمة في ثلاثة أحاديث بسيطة كحديث الحصان وحديث الخطاب إلى أرسطوطاليس . أولى هذه الأحاديث ملاحظة عابرة قالها قيصر وهو يعبر جبال الإلب :

« وبينما هو ( قيصر ) يجتاز في رحلته جبال الألب إذ مر بقرية صغيرة من قرى المتبربرين ليس فيها لإعداد قليل من السكان ؛ وكانوا على قلتهم في حالة من الفقر المدقع ؛ إذ سمع أصحابه يتساءلون فيما بينهم على سبيل التهكم والسخرية : إن كان في القرية صراع على المناصب أو نزاع على الوجاهة أو ترات فيما بين العضاء . فأجابهم قيصر في جد بقوله : « إني من جانبي لأؤثر أن أكون الأول في هذه القرية على أن أكون الثاني في روما » .

« وقيل إنه في مناسبة أخرى ، وكان في إسبانيا في فترة فراغ من العمل ، إذ أخذ في قراءة جانب من تاريخ الإسكندر ، فما عثم أن استغرق برهة طويلة في التفكير ثم أجهد بالبكاء ؛ فدهش أصحابه وسألوه ما يبكيه فقال : « ألا ترون لي داعياً للبكاء وأنا أرى أن الإسكندر في مثل سني قد قهر كل تلك الأمم وهأنذا لم أفعل طول هذا العهد شيئاً يستحق التسجيل؟ » (١) تلك أحداث ، والأحداث الثانية يقول فيها بلوتارك :

« وما أفل ما كانت شهية طعامه ، إذ يبدو هذا من المثل التالي . حينما كان على مائدة فاليريوس ليو ، إذ دعاه إلى العشاء في ميلان ، إذ قدم إليه طبق من « الاسفراغ » وضع عليه زيت حلو بدلا من الدهن ، فأكل منه قيصر دون أدنى تأفف ، وراح يؤنب أصحابه على

نفورهم منه والعيب عليه قائلا : « إذ قد كان يكفي ألا تأكلوا مما لا تحبون ، ولكن من يتحدث بقله تربية رجل آخر يظهر أنه بحاجة مثله إلى التربية » (١) .

صورة واضحة بليغة لرجل طموح إلى الشهرة والمجد ، لا ينظر إلى الشوط الذي قطعه بل إلى الشوط الذي يريد أن يقطعه ونحشى أن يعجله القدر دونه ، رجل لا يحب أن يكون الثاني في أعظم مجال ويؤثر أن يكون الأول ولو في أدنى مجال ، رجل يعرف كيف يكتسب ود الناس ويتحامل على نفسه حيث لا يطيق أصدقاؤه الذين لا يطمحون طموحه أن يتحاملوا على أنفسهم ؛ رجل إذا عزم ألقى بين عينيه عزمه ونكب عن ذكر العواقب جانباً .

إلا أن ثلاثة الأحاديث أوضح دلالة وأشمل في بيان جوانب شخصية هذا الرجل الذي قلب نظام روما إلى الامبراطورية وكلفها حرباً أهلية أشد عليها من معظم حروبها ضد أعدائها لمجرد ألا يكون الثاني في روما ولا حتى في العالم بأسره :

« . . . فاختبأ قيصر حينما سمع هذه المقالة ( عن سيللا ) وظل مختفياً فترة طويلة في ريف « السابين » متنقلاً بين مكان ومكان ، حتى وقع ذات ليلة في أثناء انتقاله من منزله إلى منزل لدواع صحية ، في قبضة جند سيللا الذين كانوا يجوبون تلك الناحية بحثاً عن أي هارب متستر . وقد نجح قيصر في شراء قائدهم كورنيليوس بمبلغ ثلاثين (٢) ؛ فأطلق له سراحه ، فما لبث أن ركب البحر إلى بيثينيا ، وأقام مع ملكها نيكوميدس مدة قصيرة . وفي أثناء عودته ، وقع في أسر بعض القراصنة بالقرب من جزيرة فارماكوزا ، وكانوا في ذلك الوقت لهم أساطيل من السفن الكبيرة وعدد لا يحصى من الزوارق تجوب البحار » .

( ١ ) الجزء الثاني ، ص ٥٤٣ .

( ٢ ) الثالث حوالي ٢٥٠ جنياً .

( ١ ) الجزء الثاني ، ص ٥٣٨

« فلما طلب القراصنة منه عشرين ثالثاً فدية ، ضحك منهم لأنهم لا يعلمون قيمة سجينهم ، وتعهد طواعية أن يفقدى نفسه بخمسين ثالثاً ، وأرسل في التو رجال معيته إلى جهات متعددة ليحصلوا على المال ، حتى بقي آخر الأمر بين أشره جماعة من الناس المتعطين للدماء في العالم ، وهم القليليون ، وليس معه إلا صديق واحد وتابعان . إلا أنه مع ذلك كان يستهن بهم إلى درجة أنه كان إذا اعتزم النوم ، أرسل إليهم بأمرهم بالكف عن الصخب والضجيج . وظل ثمانية وثلاثين يوماً في أكل حرية تناح في هذا العالم ، يسرى عن نفسه بالمشاركة في تمرينات القوم وألعابهم وكأنهم ليسوا بجانيه بل حرسه الخاص . وكان يكتب الشعر والخطب ويسمعهم إياها ، ويتهم من لا يعجب بها منهم بأنه أمى بربرى ؛ وكان يتوعدهم كثيراً في نوبات التفرغ والزراية بأنه سيعلقهم على المشائق ، وكانوا يؤخذون بهذا الحديث إلى حد كبير ، وينسبون تبسطه في الكلام إلى نوع من البساطة والأعيب الصبيان . فلما جاءت الفدية من ملطية دفعها إليهم فأطلقوا سراحه ، فأخذ من فوره في إعداد أسطول في ميناء ملطية تعقب به القراصنة وفاجأهم إذ كانت سفنهم ما تزال في مراسيها في الجزيرة وأسر أغليتهم واستولى على أموالهم واستخلصها لنفسه وأودع الرجال في سجن برجاموس ، ثم طلب إلى يونيو ، حاكم آسيا في ذلك الوقت ، الذي تقع ملطية في حيز نفوذه بوصفه برايتسور<sup>(١)</sup> أن يقرض أمر عقابهم . ولكن يونيو طمع في أموالهم إذ كانت كميته كبيرة فقال إنه سيفكر في الأمر على مهل وروية . عندئذ استأذنه قيصر في الرحيل وذهب إلى برجاموس حيث أمر باستدعاء القراصنة وعلقهم على الصليب ، محققاً بذلك العقوبة التي كان يتوعدهم بها حينما كان في قبضتهم ، والتي قلما كانوا يحلمون بأنه جاد في تنفيذها<sup>(٢)</sup> »

وأترك القصة ، أو المعرض الذي يصور الشخص من كل جوانبه ، تتحدث عن نفسها وأدع التعليق . ولا نطيل في الكلام عن هذا الأسلوب النفسى العميق ، ويكفى أن نضيف إليه قصة واحدة تظهر فيها شخصية رائعة من شخصيات الاسبرطين الأقدمين هي شخصية ليكورجوس المشرع الاسبرطى الأكبر الذى تأثر به وبشريعته الفيلسوف الأكبر أفلاطون في بناء جمهوريته تأثراً يكاد يكون نقلاً حرفياً لآراء هذا المشرع ومذاهبه في الاصلاح .

كان ليكورجوس ملكاً عادلاً قوياً مصلحاً ، لا يقع فريسة سهلة للمنافقين ولا للتائرين . ويظهرنا بلوتارك على شخصيته ، في حصافته واستقامته وسعة حيلته ونبل مقاصده في القصة التالية :

« فلما مات هذا بدوره (أى بوليدكتس ، أخو ليكورجوس) آلت الوراثة - كما اعتقد الجميع - إلى ليكورجوس الذى قام بمهام الملك فعلا حتى تبين أن الملكة زوجة أخيه حامل ، فأعلن للحظته أن العرش من حق الجنين إذا جاء ذكراً ، وأنه سيقوم بأعباء الملك كوصى على العرش وحسب ؛ وكان الاسبرطيون يسمون هذا المنصب « بروديكوس » . وبعد الإعلان بقليل عرض عليه من جانب الملكة عرض خلاصته : أن تعمل من جانبها على قتل الجنين ، على أن يتزوجها حينما يثول التاج إليه نهائياً . وعلى الرغم من استفظاعه لنذالة المرأة لم يرفض عرضها بل تظاهر بالموافقة وبعث الرسول بالشكر وعبارات الابتهاج ، ولكنه ثناها عن عزمها على اختلاق الإجهاض الذى سيصيبها حتماً في صحتها إن لم يعرض حياتها كلها للخطر ، وتكفل لها بأن يبعد الطفل ساعة ولادته من الطريق ؛ وظل بهذا التصنع يطاول المرأة حتى جاءها المخاض . فلما علم بأنها في عناء الوضع أرسل رسله في التو ليرقبوا ما يحدث ، وأمرهم بأن ينظروا في الطفل . فان كان أنثى تركوها للنساء ، وإن كان ذكراً أحضروه إليه حينما كان وفي أى مهمة .

(١) منصب « نائب القنصل » أو الحاكم العام  
(٢) الجزء الثانى ، ص ٥٣٠ ، ٥٣١ .

والذى حدث أنه كان على مائدة العشاء مع بعض كبار الأعيان إذ وضعت الملكة مولوداً ذكراً ، حمل إليه لتوّه وهو على المائدة . هنالك أخذه بين ذراعيه وقال لمن حوله : « يا رجال اسبرطة ، هاكم ملكاً قد ولد علينا » . ووضع الطفل بعد ذلك فى كرسى الملك وأطلق عليه اسم « كاريلوس » أى « فرحة الشعب » (١) .

## ( ح ) المقارنة

قلنا من قبل إن سير فلوطرخس فى أساسها سير مقارنة يوازن فيها الكاتب بين شخصيتين متشابهتين فى المشرب أو الخلق أو ظروف الحياة ، إحداهما من بين عظمة اليونان والأخرى من بين عظمة الرومان .

فعلام يدل هذا ؟

أترأه يدل على رأى عميق لفلوطرخس خلاصته أن التاريخ يعيد نفسه لا فى حوادثه وحدها بل وفى عبقريته المتفردين ؟

أم ترأه يدل على رأى آخر له فى تناسخ الأرواح ؟ أو فى فكرة تجرى مجراها ؟

إن فلوطرخس يؤمن بخلود الروح . فقد اشتملت رسالة « العزاء » إلى زوجته فى مناسبة موت ابنته على رأيه فى خلود الروح وإمكان التقاء الأحياء بأعزائهم ممن سبقوهم إلى دار الفناء . وهى مقالة تدل على اطلاعه على عبادة ديونيسس ؛ وعلى تأثره بالفيثاغورية والأورفية التى تأثرت إلى حد كبير بعقائد الهنود . كما أنه تأثر بأفلاطون وفلسفته التى تابع فيها أستاذه سقراط وأخذ فيها عن الفيثاغورية والنحلة الأورفية . وفوق هذا وهذا يشترك مع أفلاطون فى أخذهما عن الثقافة المصرية واعتقادها فى خلود الروح .

مثل هذا الاهتمام بالروح وخلودها بعد الجسد ، وبالعقائد الهندية التى آمنت إلى حد كبير بتناسخ

( ١ ) الجزء الأول من السير ، ص ٦١ .

الأرواح ، قرينة على أن شيئاً من هذا الاعتقاد ربما يكون قد تسرب إلى نفسه وإن لم يؤمن به إيماناً واعياً ، وأظهرته مصيبيته فى فقد ابنته بعد فقد ابنيه الأكبرين ، لأن شأن هذه المصائب أن تترج النفس وتستخرج ما فى قاعها من رواسب لا تظهر فى حالة الطائنة والهدوء . وكم من فلاسفة - ومنهم هويتهد الفيلسوف الإنجليزى الحديث - قد انحازوا إلى مثل هذه المعتقدات إثر كثرات من هذا القبيل .

ومن ناحية أخرى ، نرى أنه يؤمن بالطبيعة وباللحظ وبالتقدير ، ولا يبعد أن يكون قد تسرب إليه من ثقافة الهند ومعتقداتها اعتقاد آخر غير تناسخ الأرواح وإن كان متصلاً به بعض الاتصاف ، وذلك هو اعتقادهم فى الدورات الزمانية ، وأن العالم يعود إلى النشأة والتكوين بعد الدمار الشامل فى دورات منتظمة يحسبونها بعدد معين من آلاف السنين .

على كل حال ، ليس فى كتابات فلوطرخس ما يفسر أو يظهر لنا أن لديه اعتقاداً فى إعادة التاريخ نفسه فى شخصياته ، ولهذا لا نستطيع أن نقطع برأى فى فلسفته التاريخية ، ما دام الاحتمال قائماً فى أن هذا التشابه قد يكون وليد الصدفة المحضة ، وهى جزء من معتقدات المؤرخ الفيلسوف .

يقول فلوطرخس فى الكلام عن ديموستين وشيشرون :

« يبدو أن القوة الإلهية قد صاغت ديموستين وشيشرون أصلاً على قالب واحد ، فشابهت بينهما فى كثير من الخصال الطبيعية ، كولهما بالامتياز وحبهما للحرية المدنية ، وكالقصور فى شجاعتهما أمام المخاطر والحروب . كما يبدو أنها أضافت إلى هذا كثيراً من المشابه العرضية . وأظن أنه لا يكاد يوجد خطيبان آخران يتشابهان كهذين الخطيبين فى أن كلا منهما قد بدأ حياته من بداية صغيرة غامضة ، فوصل إلى مثل العظمة التى وصل إليها ومثل القوة التى تمتع بها ؛ وفى

أن كلا منهما اصطرع مع الملوك والطغاة ؛ وأن كلا منهما ثكل ابنته ونفى من بلده وموطنه ثم عاد إليه مكلاً بالفخر والتشريف ؛ ثم لم يلبث أن هرب للمرة الثانية من هؤلاء الملوك والطغاة ، وقبض عليه أعداؤه ، وانتهت حياته آخر الأمر بانتهاء حرية مواطنيه . فلو تصورنا أن ثمة سباقاً في المهارة بين الطبيعة والحظ ، كذلك السباق الذي يحدث أحياناً بين الفنانين ، لكان من الصعب أن نحكم هذه ( أى الطبيعة ) بالتفوق إذ نجحت في جعلهما شبيهين في الميول والآداب ، أو أن نحكم لذلك ( أى الحظ ) بأن التوفيق من نصيبه إذ طابق بين ظروف حياتهما العارضة»<sup>(١)</sup>.

وهذا كلام بين يدل على الحقيقة الواقعة وهو اعتقاده بوجود التشابه بل التطابق والتكرار بين الشخصيات الفذة على قلة ما بين الأفاذ من تشابه ؛ ولكنه لا يدل مطلقاً على الفكرة الفلسفية الكامنة تحت الواقعة ، أمى الصدفة أم هى التناسخ أم هى دورات الزمان .

وكما كان فلوطرخس أستاذاً في استخلاص الشخصية من صغار الحوادث وعابر الكلمات ، كان كذلك أستاذاً نافذ البصر في إدراك المشابه والأشبهاء بين عطاء الرجال ، لا في رجال الحرب والحكم وحدهم بل وفي رجال الأدب والفكر الذين يصعب وجود الشبه القريب بين سيرهم وأشخاصهم وآرائهم وظروف حياتهم . من هذا القبيل مقارنته بين فابيوس ( الذى تنسب إلى اسمه الحركة الغابية ) وبين بيريكليرس ، التى يقول فيها :

«... وربما كان حكم مدينة منكسرة روضتها الكوارث والنوازل وقصرها الخطر والضرورة على الاستماع لصوت الحكمة ، أسهل على المرء من تلجيم الدلال وشيرة التقم ، ومن حكم شعب مدلل مرفه في

( ١ ) الجزء الثالث ، ص ١٦٤ - ١٦٥ .

نعيم الرخاء الطويل كما كان الأثينيون عند تسلم بيريكليرس مقاليد الحكومة . ولكن ، أن لا يصاب الحاكم من الناحية الأخرى بالجزع واليأس إزاء الأكمة الضخمة من المصائب التى كان الرومان يرزحون تحتها في ذلك الحين حتى تهاووا تحت وقرها واستكانوا ، لدليل على شجاعة في فابيوس وقوة إيمان بالهدف تعلق على المؤلف ...

«ولست أجد في تاريخ فابيوس أنه انتصر في معركة إيجابية إلا تلك التى قاتل فيها ضد «الليجوريان» والتي أفادت عليه نصره<sup>(١)</sup> الوحيد ؛ بينما بنى بيريكليرس لنفسه ثمانية أنصبا لمثل عددها من الانتصارات التى أحرزها في البر والبحر . ولكن ليس في أعمال بيريكليرس كلها ما يمكن أن يوزن بإنقاذ مينوكيوس المشهود ، إذ أنقذه فابيوس هو وجيشه من الدمار الكامل ، ذلك العمل النبيل الذى جمع بين أعلى سمات الشجاعة والحكمة والإنسانية»<sup>(٢)</sup>.

ومن نفاذ بصيرته أنه لم يقرب بين الإسكندر المقدوني وبين بومبي ، على الرغم من أن كل معاصريه وكل من سبقوه كانوا يعتقدون المشابهة بين هذين القائدين العظيمين . والحقيقة أن المشابهة بينهما تغرى بالمقارنة لولا أن فى طبيعة بومبي وفطرته من السمات ما يجعله فى نظر بلوتارك شيئاً آخر ليس من نوع الإسكندر المقدوني بحال .

كان محظوظاً كما كان الإسكندر محظوظاً ؛ ولكنه كان مغروراً ، وكان يترك للمذاته العنان حتى تفسد عليه كل شىء ، وكان ضعيفاً أمام زوجته وأقربائه وأنسيائه ، وكان يستهين ببعده ، وهى أول خطوة فى طريق الهزيمة التى لا شك فيها .

حكى فلوطرخس عنه أن سبب هزيمته أمام

( ١ ) «النصر» عند اليونان والرومان احتفال له شروط وله نتائج تتعلق بالقائد المنتصر الذى حقق هذه الشروط .

( ٢ ) الجزء الأول ، ص ٢٨٨ .



بولبوس قيصر في الحرب الأهلية هو استعداد قيصر بالعدة والعدد ، وباكتساب الأصدقاء وشراء الضمائر قبل شراء السيوف ، بينما أهمل بومبي كل استعداد لهجوم أو دفاع . فكان يصدق قول المناقنين له « إن جيش قيصر إذا التقى بجيشك فسينحاز إليك » . وكان يقول لمن ينهيه إلى ضرورة الدفاع عن روما ضد قيصر ونياته العدوانية « إنه لو ضرب برجله الأرض فستنتب له الكنايب والجيوش » . كما كان يقول لمن يحذره من اليوم الذي سيثقل قيصر فيه على كتفه متخذاً منه قاعدة لتثاله ، « إن قيصر لا يمكن ( لنحافته ) أن يثقل على كتف ككتفه » .

وأضاف إلى هذه الغفلة والغرور إهمال السمعة الطيبة بين رعيته يحكى بلوتارك في هذا الصدد أمر زواجه وانصرافه إلى زوجته الفتية فيقول :

« . . . وكان للسيدة الصغيرة جواذب أخرى غير جاذبية الشباب والجمال ، إذ كانت عالية الثقافة ، وكانت تجيد العزف على القيثارة وتفهم في الهندسة ، وقد تعودت أن تستمع استماع المستفيد لمحاضرات الفلسفة ؛ كل هذا دون أن تشوبها شائبة من الغرور والادعاء الذي يشوب الفتيات اللاتي يشتغلن بهذه الشواغل أحياناً ؛ ولا أخذ على أسرتها ولا على سمعتها أى شائبة تعاب ؛ ولكن فارق السن لم يكن على كل حال مقبولاً لدى الجميع ، إذ كانت كورنيليا في سنها تلك أنسب للزواج من ابن بومبي . . . »

« ولكن حين كان المهتم هو صهره شيبو ، استدعى القضاة الثلاثة والستين إلى منزله وناشدهم أن يكونوا في صفه ، فما كان من المدعى ، وقد رأى شيبو يدخل قاعة المحكمة وفي صحبته القضاة أنفسهم ، إلا أن يتنازل عن دعواه » (١) .

لهذا لم يكن بومبي في نظر فلاطرخس قرين الإسكندر ، بل كان أقرب شياً بأجيسلاوس الاسبرطي ومقارنة فلوطرخس بينهما تظهر القرب بين الاثنين في الشبه على الرغم من تواتر المقارنة بين بومبي والإسكندر عند من سبقوه . وإليك جانباً من المقارنة التي عقدها بينهما مفنداً زعم من زعموا الشبه بين بومبي والاسكندر : « أما عن سنة ( أى بومبي ) فان أولئك الذين يحبون أن يعقدوا موازنة محكمة بينه وبين الإسكندر الأكبر لا يسمحون له بأكثر من أربع وثلاثين سنة ، بينما الحقيقة أنه كان في ذلك الوقت يناهز الأربعين . ولقد كان يحسن به لو أنه أنهى حياته العامة في ذلك الوقت وهو ما يزال يتمتع بحظ الإسكندر ، إذ أن كل ما تبقى من عمره لم ينفعه إلا في اكتناز المزيد من الثروة الذي جعله كريهاً شديداً ، أو في استنزال كوارث على رأسه أكبر من أن يفيق من عواقبها . . . » (١)

« والخلاصة أن أى أذية كائنة ما كانت يمكن اتهام بومبي باستنزالها على روما كنتيجة لرضوخه لرغبات أصدقائه أو كنتيجة لتراخيه وإهماله ، فإما يتهم أجيسلاوس باستنزال مثلها على اسبرطة بسبب الشرّة والعناء في إشعال نار الحرب البوطية . وإذا ما نسب بعد ذلك أى جانب من هذه المصائب إلى سوء حظ هذين الرجلين نفسيهما ، فان الرومان لم يكن لديهم بكل تأكيد سبب لتوقع ما حدث في حالة بومبي ، بينما لم يكن من الممكن لأجيسلاوس أن يثني « اللاقيديمونيين » عن عزمهم أن يتجنبوا ما كانوا يتنبأون به وتلقوا بشأنه التحذير أنه يقيناً محقق « بالملكية العرجاء » . » (٢)

فهما قرينان في السيرة وفي المصير ، متشابهان في الخلق إلى حد كبير ، وفي الحظ الحسن الذي صاحبهما في أول الحياة حتى أورثهما الغرور ، ثم تخلى عنهما في

( ١ ) الجزء الثاني ؛ ص ٤٢٦ ، ٤٢٧ .

( ٢ ) الجزء الثاني ، ص ٤٥٩ .

( ١ ) الجزء الثاني ؛ ص ٤٣٥ - ٤٣٦ .

آخر الحياة ، فأحاق بهما الكوارث والدمار ، وانتهت حياتهما بانتهاء الحرية السياسية في بلديهما وإخلائهما المجال لدكتاتورية الامبراطوريات .

### ( د ) اللباقة والصدق

من المميزات الهامة في كتاب السير والتراجم أن يكونوا صادقين ، وألا يغفلوا عن أى جانب مهم من جوانب الشخصية التي يتعرضون لها ، وخصوصاً ما كان من السمات الذاتية اللصيقة بالنفس والتي تطلب لذاتها ولأثرها في سلوك صاحبها . وقد سبق الاستشهاد على جانب من هذه الميزة في فلوطرخس إذ تنبه إلى دور المرأة في حياة بومبي العظيم . ولقد تتبع في سيره دور المرأة حينما كان لها أثر مذكور ؛ فلم يغفله في حياة يوليوس قيصر الذي قال إنه « يجب أن تكون زوجته بعيدة عن هذه التهم » فلم يدر أصحابه - على قول بلوتارك - إن كان يقصد منعها عن التهنك والابتذال أو كان يقصد منعهم هم عن الخوض في هذا الحديث . ولم يغفل دورها في حياة بروتوس ، إذ كانت زوجة هذا القائد النبيل من أنبل النساء ، وأعظمهن نفساً وهمة وخلقاً ، وهي التي أحست في ذات ليلة باجتماع مريب بين زوجها وبعض أصدقائه ، فلما انصرف الأصدقاء استفسرت منه سبب همه وكآبته فادعى المرض ، فما زالت به حتى سألته عن هذه الاجتماعات المريبة التي يعقدها مع أصدقائه في ظلمة الليل ، فقال لها ليس هذا شأن النساء ، فانفردت وشمخت برأسها وهي تقول : « ولكنى ابنة كاتو » ؛ وحق لها أن تفخر بأبوة هذا البطل المنقطع النظير ، والحكيم الذي ليس له في تاريخ اليونان مثيل إلا جده الأكبر ماركس كاتو الأكبر .

وكاتو الأصغر هذا هو حليف بومبي . فلما حاقت الهزيمة ببومبي فوق الأراضي اليونانية لعدم سماعه نصائح كاتو باطراد عجيب ، واستقر على الحرب إلى

مصر ، لم يقبل كاتو أن يهرب معه وعقد العزم على الانتحار . وقد شعر ابنه وبعض أهله بعزمه هذا ، فلما أوى إلى مضجعه في تلك الليلة ، أخذ ابنه سيفه سراً لكي يمنعه من الانتحار ، فما لبث أن أحس بضباع سيفه فنادى ابنه وقال له :

« كيف ومتى حاقت بي الذلة والزراية حتى يوثخذ منى سيفى ؟ وماذا ترى كان قيصر فاعلاً بي لو أنه ظفرني ؟ وأنت أيها الشاب الصغير ، ما بالك لا تقيدني وتكتفى يدا ورجلا حتى يأتي قيصر فيجلدني عاجز الحيلة لا أستطيع عن نفسي دفاعاً ؟ إنى لا أحتاج إلى سيف لكي أنجح نفسي ؛ يكفيني أن أمتنع عن الشهيق والزفير بعض الوقت ، أو أن أضرب رأسي في الحائط » .

فلما أتاه ابنه بسيفه ، لم ينتحر بطريقة الرومان في الانتحار على ما فيها من نبيل وشجاعة ، وذلك بوضع السيف في مكان يثبت به والارتداء عليه ، لأنها في نظره طريقة تدل على الخور والخوف من أن ترتجف اليد وهي تطعن السيف ، بل أمسك سيفه بيده وطعن نفسه طعنة واحدة كانت هي القاضية .

فلا عجب أن تعز البنات بأب كهذا الأب النبيل الشجاع الحكيم .

ولعل أجمل ما صوره فلوطرخس في أمر نفوذ المرأة ما رواه على لسان ثيموستوكليس اليوناني إذ يقول لزوجه : إنه هو المتحكم في اليونان ، وإنما هي المتحكمة في قية ، وإن طفلها هذا هو المتحكم فيها ، فهو إذن أقوى كائن في هذا الوجود ، « فليستعمل إذن نفوذه هذا بشيء من الحرص والاقتصاد » .

والصدق في أخبار الناس وذكر سجاياهم سهل ما دام يتعرض للمسائل التي لا يمنع الأدب والحياء من ذكرها ؛ ولكن في أخبار الناس وأفعالهم وخلاتهم ما يشين . فهل يتغافل المؤرخ المترجم عنها تمسباً مع الأدب والحياء ؟ أم هل يلتقى بقواعد الأدب والحياء

في عرض المحيط ويقول ما يخزي المرء أن يقوله وأن يسمعه ؟

من الكتاب من يتبع الأسلوب الأول، ومنهم من يتبع الأسلوب الأخير ولكن فلوطرخس يتخذ بينهما طريقاً وسطاً ، هو طريق الصدق مع اللباقة ؛ فلا هو يسكت عما ينبغي ذكره ، ولا هو يذكره بشكل قليل الأدب بعيد عن الحياء .

في حياة القبيادس ما يشين ، ولكنه جانب جوهرى في شخصيته ، ذكره أفلاطون بصراحة في محاوره « المأدبة » Banquet في معرض الكلام عن علاقة هذا القائد بأستاذه وأستاذ أفلاطون ، سقراط . فينبغي على فلوطرخس أن يذكره ، فكان ما قاله آية في اللباقة في الاتهام ورد الاتهام مع التحقيق التاريخى الدقيق . يقول :

« كان من الواضح أن الكثيرين من أبناء العلية الذين كانوا على الدوام يريدون صحبته ( أى القبيادس) ويتقربون إليه ، كانوا ينجذبون نحوه ويقعون في أسر جلاله الأسمى غير المألوف وحسب . ولكن المودة التي

كان سقراط يحملها له دليل كبير على صفات الغلام النبيلة في أصلها ، وعلى اتجاهاته الحسنة التي لمحا سقراط بحق في جلاله الشخصى وتحت قشرة هذا الجلال في آن معاً . ولما كان سقراط يخشى عليه من ثروته ومركزه وعظم عدد الذين ينزفون إليه ويتغزلون في جلاله من بين الغرباء والأثينيين على السواء أن يفسده ، استقر عزمه إن أمكنه أن يتدخل فى رعى هذا النبات المرجو من أن يهلك في برعمه قبل أن يوتى ثمرته الناضجة كاملة» (١).

ذلك الكتاب وذلك كاتبه ، استكمل عدته علماً وأسلوباً . وكان تأثيره الكبير على عطاء التاريخ الذين سبقوه أنه صور سيرهم ، والذين لحقوا به واطلعوا عليه أنه صورهم هم أنفسهم . فكان مورداً لا ينضب لكثير من مسرحيات شيكسبير ، وكان نبراساً لكل طموح إلى العمل المحيد كما يقول عنه برتراند رسل ، الفيلسوف الإنجليزى المعاصر ، فى كتابه « صور من الذاكرة » (٢).

(١) الجزء الأول ٤ ص ٢٩٢ .

(٢) راجع كتاب « رسل » ، « صور من الذاكرة » ، الفصل الخاص بالتاريخ .



## المكان والزمان والأوهية لصمويل الكسندر

بمترجم  
الدكتور يحيى لهوري

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة

### حياة صمويل الكسندر وكتبه

ولد صمويل الكسندر في السادس من يناير عام ١٨٥٩ في مدينة سدني بمقاطعة جنوب ويلز الجديدة بأستراليا . وتلقى دراسته الابتدائية والثانوية في ملبورن بأستراليا ، وأمضى عامين في جامعته ثم انتقل إلى كلية « باليول » في أكسفورد بإنجلترا ، ومنها حصل على الليسانس . وكانت قراءاته بعد ذلك موزعة بين اللغات القديمة وآدابها من لائنية ويونانية والفلسفة والرياضيات وحصل عام ١٨٨٨ على جائزة « جرين » في الفلسفة الخلقية . وذلك عن كتابه « النظام الخلقى والتطور » . وفي هذا الكتاب يبدو أثر دارون على تفكير الكسندر واضحاً . فهو يعرف الخير على هذا النحو : « الخير هو التقدم ، أما الشر فهو الحركة العكسية أو هو أيضاً الحركة المحلية التي تعد بالنسبة إلى الحركة إلى الإمام حركة إلى الوراء » ( ص ٣٦٩ ) . ويربط بين الأفعال الأخلاقية والظواهر الكونية في تطورها على النحو التالي : « إننا ننظر إلى الأخلاق على أنها علم من الممكن شرحه وإخضاعه لقوانين عامة . وعالم الأخلاق لا يختلف في هذا عن عالم الكيمياء أو الفيزياء . . . وذلك

لأن تجربتنا تحتوي من بين وقائعها على مجموعة الأفعال البشرية ، وهذه الأفعال لا تقف وحدها في عزلة ، بل توجد وسط وقائع الكون وعلى الأخص وسط وقائع الحياة ، في حركة تطورها » ( ٥٧ ) . كما يربط أيضاً الأخلاق بالاجتماع في هذا الكتاب ، وسنرى أن هذا الاتجاه سيلازمه طوال حياته .

ولذلك ، فانه ما أن ظهر هذا الكتاب حتى قوبل بحفاوة من بين الفلاسفة الإنجليز أصحاب نظرية التطور أو أتباعها . فأرسل هربرت سبنسر خطاب تقدير إلى الكسندر ، وأصبح « ليزلي ستيفن » Leslie Stephen صديقاً له ، حتى أن جون لايرد John Laird صديق الكسندر ومترجم حياته يروي لنا أن الصداقة بين ليزلي ستيفن والكسندر قد توطدت حتى أنهما قاما معاً برحلة في شمال إنجلترا .

لكن هذه المرحلة التي بدا فيها تأثير الكسندر بنظرية التطور لم تدم طويلاً . فعلى الرغم من أنه أخذ عن أصحاب التطور فكرة هامة ستستطير على فكره الفلسفي كله طوال حياته ، وأعني بهذه الفكرة : فكرة « الانبثاق » ، إلا أنه سرعان ما تخلى عن ربط الأخلاق بالكون وبالحيات ، وأصبح ينظر إلى الأفعال الأخلاقية



على أنها قيم ، أهم ما يميزها أنها إنسانية صرفة ، أى أنها وقف على عالم الإنسان ولا وجود لها فى عالمى المادة والحياة .

فى هذه المرحلة الثانية من مراحل تطور ألكسندر الفلسفى ، تشعبت قراءاته الفلسفية . وشعر بالحاجة إلى التزود بدراسة علم النفس التجريبي الذى كان فى ذلك الوقت وليد النشأة فى بريطانيا . ولذلك ، فعلى الرغم من أنه كان قد عين فى ذلك الوقت زميلاً فى كلية لينكولن بأكسفورد وكان أول يهودى يعين كزميل فى أكسفورد أو كامبردج ، إلا أنه توجه إلى ألمانيا عام ١٨٩٠ ليدرس علم النفس التجريبي تحت إشراف « هوجو مونستر برج . لكنه لم يمكث بألمانيا إلا عاماً واحداً عاد بعده إلى أكسفورد . ولم يمكث بها إلا قرابة عامين حين بعدها أستاذاً لكرسى الفلسفة فى كلية أوينز بجامعة مانشستر . واستمر فى منصبه هذا إلى أن أحيل إلى المعاش عام ١٩٢٤ . وقبل إحالته إلى المعاش بست سنوات انتدبته جامعة جلاسجو لإلقاء محاضرات « جيفورد » بين عامى ١٩١٦ ، ١٩١٨ . ومجموعة هذه المحاضرات هى التى تكون كتاب « المكان والزمان والألوهية » الذى طبع أول مرة عام ١٩٢٠ ، وطبع طبعة ثانية عام ١٩٢٧ . وانتدبته كذلك جامعة أكسفورد عام ١٩٢٧ لإلقاء محاضرات « هربرت سينسر » . وظل ألكسندر بعد إحالته إلى المعاش مقياً فى مانشستر إلى أن توفى بها فى ١٣ سبتمبر عام ١٩٣٨ . وقد أصيب ألكسندر بالصمم فى فترة مبكرة من حياته ، ومع ذلك فقد كان مغرمًا بالاستماع إلى الموسيقى . وكان هذا أيسر عليه من التقاط كلمات محدث أو صديق ، كما يحكى ذلك عنه جون ليرد فى الكتاب الذى نشره بعد وفاته بعام واحد ، عام ١٩٣٩ ، وضم ما لم ينشر من كتب ومقالات ألكسندر . وهو بعنوان « قطع فلسفية وأدبية مع ترجمة حياة لصمويل ألكسندر » Philosophical and Literary pieces, with a Me-

moir, London, Macmillan, 1939. وكان ألكسندر كذلك مغرمًا بزيارة المتاحف والكنائس والمعارض الفنية ، التى كثيراً ما كان يرى فى طريقه لزيارتها على دراجته التى كان يهوى ركوبها .

وقد تولى ألكسندر رئاسة الجمعية الأرسططالية للفلسفة مرتين : فى الفترة بين عامى ١٩٠٨ ، ١٩١١ ثم فى الفترة بين عامى ١٩٣٦ ، ١٩٣٧ . وحصل على وسام الاستحقاق عام ١٩٣٠ .

وأهم كتبه كتاب « النظام الخلقى والتطور » الذى نشر عام ١٨٨٩ ، وكتاب عن « لوك » نشر عام ١٩٠٨ وكتاب « المكان والزمان والألوهية » الذى سبقه إلى القارئ العربى ، والكتاب الصغير « اسينوزا والزمان » الذى نشر عام ١٩٢١ وأعاد طبعه جون ليرد فى « قطع فلسفية وأدبية » من ص ٣٤٩ إلى ص ٣٨٥ . وكتاب « الفن والمادة » الذى نشر عام ١٩٢٥ من مطبوعات جامعة مانشستر وأعاد طبعه جون ليرد فى الكتاب الذى أشرنا إليه الآن من ص ٢١١ إلى ص ٢٣٢ . وكتاب « الجمال وأشكال أخرى للقيمة » وقد صدر عام ١٩٣٣ . وهو من أهم الكتب فى فلسفة الجمال . وأخيراً الكتاب الذى نشره جون ليرد بعد وفاته والذى ضم إلى جانب الكتابين الصغيرين اللذين ذكرناهما الآن عن « اسينوزا والزمان » وعن « الفن والمادة » مجموعة أخرى من المقالات : مقال عن « الورع تجاه الطبيعة » ، ومقال عن « دكتور جونسون وفلسفته » ومقال عن « مولير والحياة » ومقال عن « الفن والغريزة » ومقال عن « التأليه ووحدة الوجود » ومقال عن « الإبداع الفنى والخلق الكونى » ومقال عن « المذهب الطبيعى والقيم » ومقال عن « بسكال الكاتب » ومقال عن « اسينوزا » .

#### مقالاته

ولإى جانب هذه المقالات التى جمعها جون ليرد يوجد عدد كبير من المقالات والبحوث الهامة لصمويل

ألكسندر نشرها في أشهر المجلات الفلسفية مثل : مجلة أعمال الجمعية الأرسطالية ، ومجلة العقل ، والصحيفة الدولية للأخلاق ، ومجلة أعمال الأكاديمية البريطانية ، ومجلة صحيفة الدراسات الفلسفية ، ومجلة الصحيفة البريطانية لعلم النفس ، وفي غيرها من المجلات والتقويمات الفلسفية .

فالمقالات التي نشرت في «مجلة أعمال الجمعية الأرسطالية» هي : مقال «هل العقل مرادف للشعور ؟» المجلد الأول ، العدد الأول ، عام ١٨٨٨ . ومقال «هل الطبيعة تحتوي على بدهاءة أو غرض ؟» المجلد الأول ، العدد الثالث ، عام ١٨٨٩ . ومقال «هل التفرقة بين الفعل « يكون » والفعل « يجب » تفرقة قاطعة ونهائية ؟ (بالاشتراك في الندوة مع سدجويك ومويرهد وستاوت) عدد مارس ١٨٩٢ ، ومقال «هل إدراك الزمان مصدره الفكر ؟» المجلد الثالث ، القسم الأول ، فبراير عام ١٨٩٣ ، ومقال «طبيعة الفاعلية الذهنية» ، المجلد الثامن ، يونيو ١٩٠٨ . ومقال «الفاعلية الذهنية ودورها في النزوع والتفكير» المجلد التاسع ، نوفمبر ١٩٠٨ ، ومقال «الإحساسات والصور الحسية» عدد نوفمبر ١٩٠٩ ، ومقال «النفس باعتبارها ذات وشخص» ، عدد نوفمبر ١٩١٠ ، ومقال عن «الحرية» في عدد يناير ١٩١٤ ، ومقال «المكان - الزمان» المجلد ١٨ عام ١٩١٨ ، ومقال : الشكل والموضوع والمادة في الفن» مجلد ٣٧ ، عدد أبريل ١٩٣٧ .

والمقالات التي نشرت في مجلة «العقل» هي : مقال «تصور هيجل للطبيعة» ، عدد أكتوبر ١٨٨٦ ، ومقال «فكرة القيمة» ، عدد يناير ١٨٩٢ ، ومقال «منهج الميتافيزيقا والمقولات» عدد يناير ١٩١٢ ، ومقال «العلاقات وبخاصة علاقة المعرفة» عدد يوليو ١٩١٢ ، ومقال «الإرادة الجمعية والحقيقة» عدد

يناير ١٩١٣ ، وتكملة لنفس المقال عدد أبريل ١٩١٣ ، ومقال «بعض الإيضاحات» عدد أكتوبر ١٩٢١ . والمقالات التي نشرت في مجلة الصحيفة الدولية للأخلاق Inter. Journ. of Ethics هي : مقال «الانتخاب الطبيعي في ميدان لأخلاق» ، عدد يوليو ١٨٩٢ ، ومقال «الأخلاق والسلوك» عدد يوليو ١٨٩٣ .

والمقال الذي نشر في مجلة أعمال الأكاديمية البريطانية مقال هام عن «أسس الواقعية» عدد يناير ١٩١٤ .

والمقالات التي نشرت في الصحيفة البريطانية لعلم النفس مقال «أسس ومخطط لنظرة نفسية في المعرفة» عدد ديسمبر ١٩١١ ، ومقال «خطوات عملية الإبداع من عقل الفنان» ، عدد يناير ١٩٢٧ .

والمقالات التي نشرت في صحيفة الدراسات الفلسفية مقال «الأخلاق كفن» ، عدد أبريل ١٩٢٨ ، «العلم والفن» نشر في عدد يوليو ١٩٣٠ ، ونشرت تكملة في عدد أكتوبر ١٩٣٠ .

والمقالات في هيبيرت جورنال Hibbert journal مقال «وجهة نظر البطليموسية والكوبرنيكية في موضع العقل بالنسبة إلى الكون» ، عدد أكتوبر ١٩٠٩ ، ومقال «الفن والحقيقة» عدد يناير ١٩٢٥ .

ومقال نشر في الأنسكلوبيديا البريطانية «الطبعة الرابعة عشر ، المجلد ١٨ ، غام ١٩٢٩ بعنوان «كيفية المادة الأولية والثانوية والثالثة (القيم)» . ومقال في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق عدد أكتوبر

١٩٣٥ بعنوان «القيمة والعظم أو الفخامة» . ومقال نشر في أعمال المؤتمر الدولي التاسع للفلسفة (مؤتمر ديكارت) عام ١٩٣٧ عن «موضوعية القيمة» ومقال من أعمال المؤتمر الدولي السابع المعقود في أكسفورد ، سبتمبر عام ١٩٣٠ عن «الحق والخير والجمال» .

ومقال في كتاب « الفلسفة والتاريخ » ، مقالات مهداة إلى إرنست كاسيرر ، أكسفورد عام ١٩٣٦ ، وعنوانه « تاريخية الأشياء » .  
ومقال عن « القيمة » من « تقويم مكتبة جون ريلاندز » عدد يوليو ١٩٣٣ .  
ومقال في « مجلة هلبورن » ، عدد أكتوبر ١٩٢٤ وعنوانها « كانط » .

### مصادر فلسفته

تأثر ألكسندر بنظرية التطور في المرحلة الأولى لتطوره الفلسفي ، على نحو ما رأينا . فنظرية التطور إذن مصدر من مصادر فلسفته . أما المصدر الثاني الذي حدد الشكل العام لفلسفة ألكسندر كلها ، فهو حركة الواقعية الجديدة التي ظهرت في إنجلترا وأمريكا . وقد أعلن ألكسندر تأثره بهذه الحركة في مقدمة الطبعة الأولى لكتاب المكان والزمان والألوهية ، إذ يقول : « فلسفتي جزء من الحركة التي بدأت في إنجلترا على يد الفيلسوفين « مور » و « رسل » وفي أمريكا على يد مؤلفي كتاب « النيوريليزم » ( الواقعية الجديدة ) ، تلك الحركة التي انتشرت انتشاراً سريعاً ، وكان هدفها البحث عن صورة أو أخرى للواقعية في الفلسفة » . أما مؤلفو كتاب « النيوريليزم » الذي ظهر في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩١٢ والذي يشير إليهم ألكسندر ، فهم الفلاسفة الستة : إيدوين هولت - والتر مارفن - ولیم مونتاجيو - رالف بارتون برى - والتر بيتكين - إدوارد سبولدينج .

وفي مقدمة الطبعة الثانية لكتاب المكان والزمان والألوهية ، أعلن ألكسندر عن مصدر ثالث لفلسفته . وهذا المصدر الثالث هو اسينوزا . إذ يقول مشيراً إلى نظرته إلى العقل ووضعه له إلى جانب الأشياء في الطبيعة وتأويله له أيضاً على أنه صورة للبدن idea corporis « إذا كان المذهب الذي يتصور العقل

على هذا النحو يدعى بالمذهب الطبيعي فأنا سعيد إذ أجد نفسي في هذا متفقاً مع اسينوزا ، وأناذى بأن المذهب الطبيعي مفهوماً على النحو الذي فهمه به كل من اسينوزا وأنا يعترف بوجود كل الأمور الإنسانية ذات القيمة » . وألكسندر بهذا الاعتبار صاحب مذهب طبيعي في الفلسفة . إلا أن الطبيعة كما يفهمها ليست مجرد طبيعة مادية لأنها تلقى بنا في مناطق روحية صرفة ولأن ألكسندر عرف كيف يربط بين حركة الطبيعة وتطورها بالشعور الديني .

ومصدر رابع هام لفلسفة ألكسندر صرح به في مقدمة الطبعة الثانية لنفس الكتاب أيضاً ، وأعنى به نظرية النسبية التي تقوم في جوهرها على أن مادة الكون أو العالم ليس هو المكان بل المكان - الزماني ، وتقوم على إدخال الزمان في جوهر العالم . لكن ألكسندر على الرغم من تأثره بهذه النظرية ، إلا أنه يعلن أن الجانب الفزيائي - الرياضي منها لا يعنيه وأن ما يعنيه منها هو نتائجها الفلسفية فقط .

### محتويات كتاب المكان والزمان والألوهية

«Space, Time and Deity»

كتاب « المكان والزمان والألوهية » جزءان : يحتوي كل جزء منهما على قسمين كبيرين ويشتمل كل قسم منهما على عدة فصول . أما القسم الأول بفصله الستة فيعالج المكان - الزمان أو المكان - الزماني من جوانب متعددة : من ناحية الفزياء ومن الناحية العقلية الذهنية ومن الناحية ارياضية ومن ناحية العلاقات التي تنمو فيه . والقسم الثاني موضوعه « المقولات » ويشتمل على عشرة فصول يعالج الفصل الأول منها نظوة ألكسندر للمقولات ومعارضته لفلسفة كانط العقلية . ثم تتناول الفصول التي تلي ذلك الهوية والاختلاف ، والكلية والجزئية والنظام والجوهر والعلية والكم والكيف والعدد والحركة والواحد والكثير من

وجهة نظر ألكسندر التجريبية في العلاقات . ويخصص ألكسندر الفصل الرابع منها بوجه خاص لشرح هذه النظرة التجريبية للمقولات والعلاقات . ويبدأ الجزء الثاني بقسميه الكبيرين : القسم الأول يضع له ألكسندر هذا العنوان : « النظام والمشاكل التي يثيرها الوجود التجريبي ، ويضم عشرة فصول تناول العقل الفردي وعقل الآخرين وكيفيات المادة الأولية والثانوية ، وعلاقة العقل بالمعرفة وعلاقته بالجسم ودراسة فاعلية العقل ونواحي نشاطه وطرق معرفته للمقولات ولكيفيات المادة . ثم يختص الفصلان التاسع والعاشر ببحث القيم والحرية . أما القسم الثاني أو الكتاب الثاني من هذا الجزء الثاني فهو بحث في الألوهية ، ويحتوي على فصول ثلاثة : الأول عنوانه الألوهية والله ، والثاني الألوهية والعاطفة الدينية ، والثالثة الألوهية والقيمة . وستناول فيما يلي عرضاً لأهم الأفكار التي اشتمل عليها هذا الكتاب .

• • •

## تعريف الفلسفة

يبدأ ألكسندر كتابه بتعريف الفلسفة في المقدمة بأنها « الدراسة التجريبية للعناصر الأولية أو غير التجريبية التي توجد في الواقع » . فإذا كان موضوع دراسة العلم هو المادة ، فإن الفلسفة في رأى ألكسندر تتخذ موضوعها من دراسة الروابط أو العلاقات أو المقولات التي تصل بين الأشياء المادية بروابط وعلاقات عقلية ، توصف على أساسها هذه الأشياء بأنها جواهر أو بأنها عتلى ومعلولات أو بأنها كليات وجزئيات أو بأنها ذات كم معين أو كيف معين أو بأنها واحدة أو متكررة . . . الخ . فموضوع دراسة الفلسفة أو الميتافيزيقا — والكلمتان عند ألكسندر بمعنى واحد ، ومن أجل ذلك يبقى على كلمة « ميتافيزيقا » — يتعدى إذن نطاق العلوم التجريبية الجزئية التي يختص كل منها

بدراسة جانب واحد من جوانب المادة ، ولا ينظر أحدها في العلاقات العامة التي تشكل جميع الأشياء المادية على نحو ما تفعل الفلسفة . لكن إذا كان موضوع دراسة الفلسفة عقلياً وأولياً ، فلماذا يصف ألكسندر الفلسفة بأنها دراسة تجريبية ؟ وكيف سيتسنى لنا دراسة العقلي الأولى دراسة تجريبية على أساس منهج تجريبي ؟ ينهنا ألكسندر أولاً إلى أن الدراسة التجريبية ليس معناها دراسة حسية ، لأن الفلسفة التي تتبع منهجاً تجريبياً ليس من الضروري أن تكون حسية ، وإنما هي تجريبية من حيث أنها تعالج العلاقات والمقولات لا على أنها تنبع من العقل ، بل على أنها روابط تجريبية محضة تنتظم الأشياء بحسبها في مجموعات وتشكيلات تنشأ وتنمو ويتم على أرض الواقع . فهى تجريبية بهذا المعنى ، لكنها ليست حسية لأن طريقتها إلى معرفتها لم يكن أعضاء الحس . وهى عقلية وأولية ، لا بأى معنى مثالى لهاتين الكلمتين ، ولا لأنها صادرة عن العقل الذى تصوره المثاليون على أنه الملكة التي تعمل في استقلال عن التجربة وسابقة عليها ، بل بمعنى واحد فقط هو أنها تمثل روابط بين الأشياء بعامه ، وتمثل مجموعات وتشكيلات تنتظم الأشياء كلها بحسبها في أرض الواقع ، ولا تتعلق بشيء جزئى معين . فالفلسفة إذن دراسة تجريبية للأولى أو العقلى بالمعنى التي حددناها لهذه الكلمات . أما إذا لم يفهم المثاليون كيف تكون الفلسفة عقلية ولا تكون أولية بالمعنى الذى فهموه هم من هذه الكلمة ، فعذرهم أنهم بدأوا بأن وضعوا العقل من مكان ممتاز بالنسبة إلى سائر الأشياء ، باعتباره متعالياً عليها ، وقادراً على تشكيلها وتنظيمها دون ما حاجة إلى الاحتكاك بوقائع التجربة . وعلى العكس من ذلك ، يرى ألكسندر أن العقل ليس له هذا المكان الممتاز الذى أفرده له المثاليون ، ومن أجل ذلك بدأ بأن وضعه إلى جانب الأشياء ووسطها . وأخيراً فإن الدراسة التجريبية للفلسفة تعنى أيضاً عند ألكسندر أن جميع أجزاء الكون



تتمتع بوجود حقيقي ، وبذلك تختلف عن نظرة المثالية المطلقة إليها باعتبار أنها مجرد أجزاء للكل ، وأن الكل أو المطلق هو وحده الذى يتمتع بالوجود الحقيقى ، أما هي فمجرد أوهام أو - على أحسن تقدير - مجرد مظاهر لهذا المطلق .

## المكان الزمانى

المكان - من وجهة نظر الرجل العادى - هو الحاوى للأشياء ، والزمان - من وجهة نظره أيضاً - هو الفترة التى تستغرقها الأحداث فى الوقوع . وقد بدأ ألكسندر فى تصويره للمكان والزمان من هذه النظرة الدارجة أو الجارية . فهذا الشيء الذى أمامى له علاقة بالشيء الذى يجاوره أو يبعد عنه ، وهذه العلاقة تنمو فى امتداد عام ، امتداد متصل ، توضع فيه الأشياء وتتحرك . والمكان ليس شيئاً آخر إلا هذا الامتداد العام للنقط . والزمان هو الآخر ليس إلا تعاقباً متصلاً أو امتداداً متصلاً للحظات . والمكان والزمان فى هذه النظرة ليسا لإطارين عقليين يخلعهما العقل على الأشياء ، ولا يمثلان قوالب ذهنية ينشرهما العقل على الأشياء لينظم عن طريقها وجودها وتعاقبها . كلا إن كلا منهما يمثل امتداداً . والأشياء - أو النقط التى تكونها - تمثل أجزاء من هذا الامتداد . وكيفيات هذه الأشياء ليست هى الأخرى إلا أجزاء من هذا الامتداد . بمعنى أنى عندما أرى جسماً ذا لون أصفر مثلاً ، فبدلاً من أن أقول إنى قد رأيت اصفراراً ممتداً ، على أن أقول إنى بصدد امتداد مصفر ، لأن الامتداد هو الأصل ، وهو مصدر انبثاق جميع كيفيات المادة ، ولأنى إذا كنت قد رأيت هذا الامتداد الجزئى مصفراً هذه المرة ، فقد أراه بعد ذلك متلبساً بلون آخر ، وقد أراه مجرداً عن كل لون ، وسبقى كما كان امتداداً ، لا يتوقف وجوده على رؤيتى له ، بل يستمد وجوده من ناحية أنه جزء من الامتداد الكلى ، أى من المكان ؛

والأمر شبيه بهذا فى الزمان . لأن المكان والزمان متصلان أحدهما بالآخر على نحو وثيق . ولأن المكان فى طبيعته زمانى ، ولأن الزمان مكافئ . ذلك أن الأصل فى لحظات الزمان أنها تتتابع أو تتلاحق ، ولا تتابع أو تتلاحق إلا فى « المنفصل » . فالأصل فى لحظات الزمان إذن أنها منفصلة . ولكن اتصال هذه اللحظات ، اتصال الماضى بالحاضر ، وارتباط السابق باللاحق أمر لا يرقى إليه الشك . وهذا الاتصال فى لحظات الزمان يبدو متعارضاً مع طبيعة الزمان الأصلية القائمة فى وجوده المنفصل . لكنه أمر واقعى تشهد به تجربتنا الواقعية مع الزمان . ولو بحثنا عن مصدر اتصال لحظات الزمان لوجدنا أن هذا المصدر هو المكان الذى يدخل بطبيعته كبعد هام فى جوهر الزمان . فالمكان إذن هو العنصر المتصل فى جوهر الزمان المنفصل .

وكما أن المكان يدخل فى تركيب الزمان على هذا النحو ، كذلك فإن الزمان يدخل فى تركيب المكان . وذلك لأن المكان إذا نظر إليه فى حد ذاته ، فسيبدو أمامنا على أنه امتداد متصل الأجزاء أو على أنه كتلة صماء أو على أنه جسم واحد متداخل الأجزاء ، لا نستطيع أن نعين أجزائه أو نفصل بين جسم وجسم فيه . لكن الواقع يشهد بأن المكان به أجسام متميزة . ولو بحثنا عن مصدر انفصال أجزاء المكان وتمايز الأجسام التى تشغله كل منها عن الآخر ، لوجدنا أن هذا المصدر هو الزمان ، لأنه عن طريق الزمان نستطيع أن نعين الفترة التى يشغلها امتداد معين . وبذلك تمايز الأجسام .

وفضلاً عن هذا ، فإن الزمان مصدر ترتيب نقط المكان بعضها بالنسبة إلى البعض الآخر . فإذا قلنا إن النقطة أ على يمين النقطة ب ، وإن النقطة ب على يمين النقطة ج ، فسيستج من ذلك أن النقطة أ ستكون على يمين النقطة ج . وهذا الترتيب وإن كان يبدو ترتيباً فى

والحديث عن المكان - الزماني أو عن الزمان باعتبارها بعداً هاماً داخلاً في تركيب المكان عند ألكسندر يتفق مع مفهوم نظرية النسبية ، التي تقوم هي الأخرى على إدخال الزمان باعتباره بعداً رابعاً للمكان . لكن مبدأ النسبية مبدأ فزيائى - رياضى ، لا يتصل بالفلسفة أو بالميتافيزيقا اتصالاً مباشراً . وألكسندر لا يعنيه من هذه النظرية إلا نتائجها الفلسفية . وأهم هذه النتائج أن كل إنسان أو كل شخص ملاحظ ما دام يعيش - تبعاً لهذه النظرية - في مكان زماني خاص به ، ومرتبطة بلحظة الإدراك ، فان هذا من شأنه أن يدفعه ويدفع كل أشباهه من اناس إلى أن يخرج من هذه النظرة الفردية الانعزالية ، ويعتقد بوجود مكان وزمان كليين أو بوجود مكان زماني كلى ، يمثل امتداداً مشتركاً بين كل الأمكنة الزمانية التي يعيش فيها كل منهم ، ويكون له نوع من الاستقلال عن كل الأشخاص الملاحظين .

### المكان والزمان العقليان

يقول ألكسندر في الفصل الثاني الذي يعقده لبحث المكان والزمان العقليين إنه يقصد بالزمان العقلى الزمان الذى يعاينه كل منا شعورياً ، ويقصد بالمكان العقلى المكان الداخلى الذى يمثل عند كل منا المسرح الذى تظهر عليه أحداث حياتنا الباطنية . وهما في مقابل المكان والزمان الخارجيين الكليين أو الطبيعيين . والذى يريد أن يبرهن عليه ألكسندر أن المكان والزمان العقليين أو الشعوريين جزء من المكان والزمان الخارجيين أو الطبيعيين . ولنبداً بالزمان . فعندما أتذكر حادثة وقعت في الماضى وأعين تاريخها ، وعندما أتوقع حادثة ستقع في المستقبل وأعين تاريخها ، فاننى لا أفعل ذلك إلا بالقياس إلى الزمان الحاضر أو زماني الشعورى الذى أشعر به بينى وبين نفسى . ومعنى ذلك أن الزمان الخارجى ، زمان الماضى والمستقبل ، زمان الأحداث

المكان إلا أن الأصل فيه هو الزمان . لأنه يتصل بخاصية هامة من خصائص الزمان وهى خاصية « التعدى » : ومضمونها أنه إذا كانت اللحظة أ سابقة على اللحظة ب واللحظة ب سابقة على اللحظة ج ، فينتج من ذلك أن اللحظة أ سابقة على اللحظة ج . وترتيب النقط في المكان خاضع كذلك للزمان باعتبار آخر . وذلك لأننا إذا قلنا إن النقطة أ على يمين النقطة ب ، فينتج من ذلك أن النقطة ب لا يمكن أن تكون على يمين أ . وهذا الترتيب وإن كان يبدو ترتيباً في المكان وبسببه إلا أن الأصل فيه هو الزمان لأنه يتصل بخاصية هامة أخرى من خصائص الزمان ، وهى خاصية « عدم قابلية الزمان للإعادة » ومضمونها : أن اللحظة أ إذا كانت قبل اللحظة ب أو سابقة عليها ، فلا يمكن أن تصبح يوماً ما لاحقة عليها .

واتصال المكان بالزمان على هذا النحو الوثيق عند ألكسندر يؤكد أن الكون الذى نعيش فيه كون متحرك ، وأن الصيرورة أو الحركة أهم ما يميزه . ولذلك فان المكان - الزماني عند ألكسندر ليس شيئاً آخر إلا الحركة : « نستطيع أن ننظر إلى المكان الزماني اللامتناهى الشامل على أنه هو هو الحركة ، خاصة وأن هذه النظرة إلى المكان الزماني قريبة من وجهة نظر اللغة الجارية » ( المكان والزمان والألوهية ، ج ١ ، ص ٨١ ، الطبعة الثانية ) . ولكى يؤكد ألكسندر هذا المعنى رأى أن « كل نقطة في المكان يجرى عليها الزمان كله ، كما أن كل لحظة في الزمان تتعاقب في أجزاء المكان كله » . فهناك إذن مكان - زماني ، أما قولنا بأن ثمة مكاناً وزماناً ، فهو قول غير دقيق لأن واو العطف تشعر بأنهما منفصلان . والمكان - الزماني الكلى يمثل عند ألكسندر المركب العام الذى يضم مجموعة الأمكنة الزمانية الجزئية . ولكنه لا يمثل مجموع هذه الأمكنة - الزمانية ، بل يمثل بالأحرى الأساس أو المصدر لها .

التي وقعت والتي ستقع ، غير منفصل عن زماني الشعوري الحاضر . والأمر شبيه بذلك في المكان العقلي ، فهو غير منفصل عن المكان الطبيعي الخارجي . ولكن ما هو المكان العقلي أولاً ؟ يقول ألكسندر إن العقل يشعر بينه وبين نفسه أنه ممتد وأن له وضعاً معيناً ويشعر بأن الأحداث العقلية التي تمر عليه وفيه لها « اتجاه » معين . وبالإضافة إلى هذا ، فإن إدراكي للأشياء القائمة في المكان الطبيعي يكون دائماً إدراكاً لأشياء قائمة « هناك » . ولا تستقيم كلمة « هناك » إلا إذا كانت بالقياس إلى كلمة « هنا » . وكلمة « هنا » تعبر عن المكان العقلي أو عن المكان الذي يحتله عقلنا . أما إذا أردت أن أعرف المكان الذي يحتله عقلي ، فالإجابة يسيرة لأن عقلي في مكان ما من جسدي أو من رأسي . ورأسي أو مخي جزء من جسمي ، وجسمي جزء من المكان الخارجي العام .

وهكذا أثبت ألكسندر أن المكان العقلي وكذلك الزمان العقلي جزء من المكان والزمان الطبيعيين أو الخارجيين . وإذا انتقلنا الآن إلى المكان - الزماني العقلي سنجد أنه هو الآخر غير منفصل عن المكان الزماني الخارجي العام . فعند تذكيري لشيء معين وقع في الماضي أو عند توقعي لشيء معين سيقع لي في المستقبل فإني أتوهم خطأ أنني أتذكر الماضي وأتوقع المستقبل من خلال تجربتي الحاضرة أو من خلال حاضري الذي أعيش فيه . لكن الحق أني أتذكر الحادثة الماضية ومكانها في استقلال عن الحاضر ، أعني أنني أتذكر الماضي باعتباره ماضياً ، وأتوقع المستقبل أيضاً باعتباره ممستقبلاً . أما ما يكون حاضراً في فعل التذكر وفعل التوقع فهو ليس إلا النشاط العصبي الذي يتم به فعل التذكر أو فعل التوقع . وهذا النشاط العصبي الذي يجري في المخ زماني مكاني : زماني باعتبار أنه يتم في الحاضر ، ومكاني باعتبار أنه يقع في المخ ، والمخ جزء من الجسم ، والجسم جزء من المكان .

والأمر على هذا النحو في جميع العمليات العقلية ، إذ علينا أن نفرق فيها بين فعل الإدراك أو فعل التخيل أو فعل التفكير والتصور وبين موضوع كل منها . ففي الإدراك الحسي مثلاً توجد معطيات محسوسة لها وجود مستقل عن فعل الإدراك . وعندما أقول مثلاً : « أرى شجرة » فعلى أن أميز بين وجودين : وجود فعل الإدراك أو الإبصار الذي يجري في داخلي ، ووجود الشجرة . وعندما أقول « تخيلت صورة معينة مثل صورة السودان » . فإني يجب أن أفصل بين فعل التخيل وموضوع التخيل ، لأن هذا الموضوع منفصل ومستقل عن فعل التخيل . ولا أدل على ذلك من أنني أضع هذا الموضوع في موضعه من المكان - الزمان . فأتصور السودان في اللحظة التي أتخيله على أنه « يقع جنوب القطر المصري » ( ج ١ ، ص ٩٩ ) .

وارتباط الزمان بالمكان على هذا النحو الوثيق جعل ألكسندر يوجه النقد ضد برجسون على الرغم من اعترافه بأنه كان أول فيلسوف اهتم بالزمان اهتماماً بالغاً وجعل منه محور آلفلسفته كلها . فالزمان عند برجسون هو الزمان الشعوري العقلي النفسي ، الذي أطلق عليه زمان « الديمومة » ليعبده عن أي احتكاك بالمكان . وذلك لأنه كان يعتقد أن مداخلة المكان للزمان إفساد لطبيعة هذا الأخير . ومن الحجج التي استدلت بها برجسون على وجهة نظره بحوثه في الذاكرة ، وقوله إننا لا نتذكر الماضي باعتباره ماضياً بل باعتباره حاضراً أو من خلال الحاضر . والغرض الذي كان يرمى إليه برجسون من وراء ذلك أنه كان يريد أن يعيد تأثير الأحداث التي وقعت في المكان عن مجرى الزمان الحقيقي الذي يعترف به وهو زمان الديمومة الحاضرة . ولكن ألكسندر يلاحظ أن الماضي لا يبدو كحاضر إلا للملاحظ الخارجي . فلو أن عاصفة هبت وأدت إلى ثني جزع شجرة مثلاً ، فإن هبوب العاصفة باعتبار أنه حدث وقع في الماضي ، لن يكون قادراً على تذكر وقوعه

في الماضي إلا الشجرة نفسها . أما المشاهد الخارجي فسيعجز عن ذلك ، ولن يرى أمامه إلا حاضر الشجرة ذات الجزع المثني . أعني أنه سيتصور هبوب اعاصفة وثني جزع الشجرة من خلال ما يشاهده الآن في الحاضر . أما الشجرة فإذا فرضنا أنها قد زودت بعقل وذاكرة ، فإنها ستكون قادرة على تذكر الماضي باعتباره ماضياً . وأياً ما يكون الأمر ، فإن علينا أن نفرق دائماً بين فعل التذكر ، وهو فعل يتم في الحاضر ، وبين موضوع التذكر وهو حدث وقع في الماضي .

وبعد أن وقفنا على الصلة الوثيقة بين المكان والزمان على النحو الذي رأينا ، لا مبرر للمتابعة كانظ في الفصل الذي قام به بينهما على أساس أن المكان صورة أولية للإدراك الحسي الخارجي وأن الزمان صورة أولية للإدراك الحسي الباطني . فقد عرفنا أولاً أن المكان والزمان ليسا صورتين أوليتين للإدراك ، بالمعنى الذي كان يفهمه كانظ من كلمة «أولى» . وعرفنا ثانياً أنه لا مبرر للفصل بين إدراك خارجي وإدراك باطني .

## المكان والزمان الرياضيان

يبدأ ألكسندر بحثه في المكان والزمان الرياضيين بتنبهنا إلى أنه قد استقر في الأذهان أن الرياضيات من اختراع الخيال والوهم ، وأنها علم توفيقى ، أو علم «مواضعات» . وعلماء الرياضة أنفسهم يفاخرون بهذا ويكررون لنا دائماً بأن علمهم من ابتكارات ذهنهم وأهم يشعرون بحرية مطلقة في مصادراتهم وتصوراتهم الرياضية . وألكسندر لا يؤمن بهذا الذي يقوله بعض علماء الرياضة : فهو يذكرنا أولاً بأن علم الهندسة مثلاً ليس هو علم المكان بل هو علم الأشكال التي في المكان . أما العلم الذي يبحث في المكان وحقيقته فهو الفلسفة أو الميتافيزيقا . وكذلك علم الحساب ، فهو ليس بعلم العدد أى ليس بعلم العدد المحرد بل هو علم الأعداد . وإذا نظرنا بعد هذا في الأشكال الهندسية لوجدنا أن عالم

الرياضة يقول لنا إن المثلث الذي يرسمه يستمد قيمته من أنه مثلث مجرد ينطبق مثلاً على كل المثلثات التي نلتقي بها في المكان (على هذه القطعة من الخشب على شكل المثلث ، أو على هذا الحوض المثلث من الزهور) ولكنه لا يمثل أحداً منها . فقيمة المثلث يستمدتها - في نظر عالم الرياضيات - من تجريده . ولكن علينا أن نذكره بأن جميع الأشكال الهندسية تمثل اقتطاعات تحركات واقعية تجرى في دنيا الواقع ، وأن المكان الحقيقي الواقعي ليس هو مجرد المكان بل هو المكان - الزماني أو المكان الدائب الحركة . ولذلك فإن الأشكال الهندسية تمثل حركات لأجسام متحركة في المكان .

وقد يقال لتوكيد هذا الاتجاه التجريدي للرياضيات كذلك أن الهندسات اللإقليدية قدمت لنا مكاناً لإقليدياً مختلفاً عن المكان الواقعي . لكن هذه الحجة مردود عليها . فألكسندر يقرر - كما يقرر الكثيرون من علماء الرياضيات - أن هناك مكاناً واحداً ، على الرغم من وجود هندسات مختلفة . فالهندسات اللإقليدية قدمت لنا تصوراً معيناً للمكان - الزماني : تصوراً قام على أساس المكان المقعر عند لوباشوفسكى وعلى أساس المكان المحدب عند ريمان . فانتهى هذا التصور إلى أن تغيرت مصادرة كمصادرة إقليدس التي تقول : «لا يمكن أن نرسم من نقطة واحدة سوى خط مستقيم واحد مواز لخط معين» وأصبح معناها عند لوباشوفسكى «من الممكن رسم أكثر من خط مواز لخط معين» وأصبح معناها عند ريمان «لا يمكن إطلاقاً رسم أى خط مواز لخط معين» . لكن هذه الهندسات كلها ليست إلا تصورات متباينة للمكان الواقعي التجريبي الوحيد وهو المكان - الزماني .

ومن أجل ذلك يذهب ألكسندر إلى أن عالم الرياضيات المبتدئ يربط ربطاً محكماً بين تصوراته الرياضية والمكان - الزماني المحسوس ، وإذا تعمق قليلاً في علمه عزلنا تماماً عنه ، أى عن الواقع المحسوس ،



أما إذا تعمق أكثر وأكثر ، واتسعت نظرته بحيث أصبح فيلسوفاً ، فلا بد أن يعود بنا مرة ثانية إلى المكان - الزماني التجريبي .

## المقولات

نظرة ألكسندر للمقولات هي التي حددت الطابع الواقعي لفلسفته بوجه عام ، وذلك في مقابل فلسفة عقلية كفلسفة كانط ، نظرت إلى المقولات نظرة مغايرة تماماً لنظرة ألكسندر . فنحن نعلم أن فكرة كانط في المقولات قد تحددت عن طريق وضعه « الجوهر المادى » في حوزة العقل ، ونظر إليه على أنه مقولة من المقولات ، بدلا من أن يتركه في الطبيعة . والمقولات عند كانط عبارة عن إطارات يضعها الذهن ليشكل بها التجربة وموضوعاتها تشكيلا أولياً سابقاً ومن أجل أن يجعل هذه التجربة كذلك ممكنة من الناحية العقلية فحسب . حيث أن فلسفة كانط ليست فلسفة التجربة بقدر ما هي فلسفة إمكانية التجربة أو فلسفة التجربة الممكنة . وعلى العكس من ذلك ، فقد رأى ألكسندر أن الموجودات كلها باعتبار أنها أجزاء من المكان الزماني الواقعي ليست إلا جواهر . والجوهر عنده ليس له أى معنى ميتافيزيقي ، ولن يكون ذلك المحجول الحامل للصفات الذى كرس باركلي كل جهوده للقضاء عليه . بل هو عبارة عن محيط من المكان الزماني ، يحيط - ولا نقول يحمل أو يقوم أو يوجد تحت - بمجموعة من الصفات ، تتجمع في بقعة معينة من المكان الزماني ، وتكوّن ما يعرف باسم « الشيء » .

والمقولات عند ألكسندر ليست تشكيلات عقلية ، بل هي علاقات كلية توجد في الطبيعة نفسها ، وترتبط بين الأشياء فيما بينها ، ويكتفى العقل بملاحظتها . ونقول إن المقولات هي العلاقات الكلية ، وذلك لأن المقولة عند ألكسندر علاقة من نوع خاص تتميز بأنها كلية . أما العلاقة فتختلف عن المقولة في أنها تربط شيئين

فردين أو جزئين ، بينما تمثل المقولة علاقة ثابتة كلية بين أشياء كثيرة . لكنها - أى العلاقة - تشترك مع المقولة في أنها تجريبية وليست عقلية : « العلاقة موقف تجريبي يربط بين حدين أو طرفين » ( ج ١ ، ص ٢٤٢ ) . وعندما نقول إن العلاقة رابطة جزئية بينما المقولة كلية ، فعلياً أن لا نفهم من كلمة « كلية » هنا أنها تعنى تصوراً ذهنياً أو ماهية عقلية كلية تابعة من العقل ، بل إنها تعنى رابطة كلية تنشأ وتتم في حقل التجربة نفسها . ذلك أن ألكسندر كان يؤمن بأن الطبيعة قادرة على « تنظيمات » و « تشكيلات » تجريبية خالصة ، تبدأ وتتم في حقل التجربة ، وتؤدى إلى إيجاد روابط كلية بين الأشياء . « إن الكليات كليات تجريبية تمثل صوراً وأشكالاً تتم في حقل المكان الزماني » ( ج ١ ، ص ٢١٥ ) . والطبيعة عنده ليست تلك الطبيعة العمياء التي تظل مكتوفة اليدين حتى يشرق عليها نور العقل ، فتحظى حينئذ فقط بالنظام والفهم ، على نحو ما تصورها المثاليون العقلليون . بل هي قادرة على الوقوف على أرجلها وحدها ، وقادرة على تشكيلاتها الذاتية الخاصة بها .

وسيطول بنا المتام لو تتبعنا ألكسندر في فهمه التجريبي لمقولات العلية والهوية والكم والعدد . الخ . ولذلك نكتفى بهذه الإشارة في توضيح الأساس الذى قام عليه فهم ألكسندر للمقولات .

## نقد أصحاب نظرية المعرفة

وبعد أن قدم ألكسندر هذا التأويل التجريبي للمقولات ، كان عليه أن يحدد موقفه من الاتجاهات المثالية وأصحاب نظرية المعرفة في فهمهم للعلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة ، ولفاعلية الذات ، وللخطأ في الإدراك . فوجود الأشياء عند المثاليين مرهون بمعرفتها عن طريق الذات . أما ألكسندر فيرى أن معرفة الأشياء لا تؤثر في وجودها ، بل تناول فقط جانبها

لداخلية ليست بالفرقة القاطعة هذه ، وذلك لصعوبة الفصل بين المحيط الداخلى والمحيط الخارجى للعقل . أما الأخطاء فى الإدراك فيؤولها ألكسندر تأويلا تجريبياً خالصاً استناداً على المحيط أو الوسط الذى يعيش فيه الشئ المدرك ، واعتماداً على أن الإحساسات كلها ليست ذاتية بل تدخل فى التركيب الواقعى للشئ ، بدليل أن اللون الذى لا يدركه المصاب بالعمى الدلتونى أى عمى الألوان مثلاً موجود فى الشئ المتلبس به ، على الرغم من عدم إدراك الشخص المدرك له .

### الانبثاق والألوهية

وضع ألكسندر الزمان فى المكان لا من أجل أن يكون حديثه عن المكان وعن الكون بعامة هو الحديث الواقعى الحق فحسب ، ولا من أجل أن يتمشى فى هذا مع نظرية النسبية فحسب ، بل من أجل سبب جوهرى آخر هو أن يجعل الزمان خللاً ، ومصدراً لكل مظاهر التغير والجددة والخلق التى يشهدها هذا الكون ، وأساساً للانبثاق الدائم فى العالم .

فالزمان مصدر للانبثاق . لكن ما معنى الانبثاق ؟ بقول ألكسندر : « إن ثمة مجموعات تبرز إلى الوجود وتولد فى الزمان . . . وجريان الزمان نفسه هو الذى يؤدي إلى بروز هذه المجموعات وإلى انبثاق صفات جديدة . . . وانبثاق صفة جديدة ابتداء من مجموعات سابقة فى الوجود تتبع مستوى من الموجودات سابقاً فى الظهور على المستوى الذى تتبعه هذه الصفة الجديدة ، وله من الخصائص ما لهذا المستوى يرجع إلى أن هذا المستوى السابق فى الوجود يكون قد وصل إلى آخر مراحل تطوره . ويكون فى هذه المرحلة الأخيرة قد أزهض بانبثاق هذه الصفة الجديدة ، وأرهض كذلك بانفصالها عن المستوى السابق وبدخولها فى المستوى الذى يليه » ( ج ٢ ، ص ٤٥ ) . فالخصائص الجديدة تنبثق من مستويات أدنى وتمتد بحدورها فيها ، ولكنها لما كانت

المدرك أو القابل للمعرفة والإدراك . وذلك لأن وجودها ليس متوقفاً على كونها معروفة ، وليس قائماً فى مجرد إدراكها . بل إن إدراكها هو مجرد إدراكها » ( ج ٢ ، ص ٢٥٩ ) . وألكسندر يؤكد نوعاً من الاستقلال للأشياء فى وجودها تجاه الذات العارفة . ولكن هذا الاستقلال ليس معناه إلغاء العلاقة القائمة بين الذات والأشياء . فالذات حاضرة فى الإدراك . ويتمثل هذا الحضور فى اختيار الذات لبعض عناصر أو أجزاء الشئ . وهذه الأجزاء هى الأجزاء المدركة من الشئ ، ولكنها لا تمثل كل جوانب الشئ أو الموضوع . ويفرق ألكسندر بين « الموضوع » و « الشئ » أو بين الوجود الموضوعى والوجود الشئى باعتبار أن هذا الوجود الأخير يمثل الوجود الواقعى للأشياء القائمة فى المكان الزمانى ، بينما يمثل الوجود الأول الجانب المدرك من الأشياء .

والذات بعد هذا كله عند ألكسندر توجد فى حالة معية مع الموضوع ، معاصرة له ، جنباً إلى جنب معه ، يضمهما موقف واقعى واحد . ولكن الذات أو العقل قبل أن توجد على هذا النحو وسط الأشياء فى الطبيعة ، فى الطبيعة ، توجد فى الجسم الإنسانى . ويتابع ألكسندر اسبينوزا فى هذا الموضوع ، فيعرف العقل بأنه صورة جسمانية . ويفرق بين العقل الذى يرتبط عنده بالجسم بوجه عام ، وبين الشعور أو الوعى الذى يرتبط بجزء معين من الجسم ، وهو المخ . وهكذا ربط ألكسندر بين العقل ومحيطه الخارجى الذى يتمثل فى الوجود المكافئ الزمانى ، وبينه وبين محيطه الداخلى الذى يتمثل فى الجسم أو المخ . أما فاعلية العقل المرتبطة بالمحيط الخارجى وهى التى يطلق عليها الفلاسفة عادة اسم الإدراك الحسى فيسميها ألكسندر بالتأمل الخارجى Contemplation . بينما يسمى فاعليته المرتبطة بمحيطه الداخلى « نشوة التجربة الداخلية Enjoyment » إلا أن التفرقة بين التأمل الخارجى ونشوة التجربة

تمثل أقصى درجات تطور وتعقد المستوى الأدنى ،  
فإنها تنفصل عنه ، وتصبح ممثلة لمستوى جديد من  
مستويات الوجود ، لا يستطيع المستوى الأدنى أن  
يصل إلى كنهه أو يقف على القوانين التي تسيطر عليه .  
وهكذا « فان الحياة تمثل أقصى درجات تطور الأشياء  
المادية ، والعقل يمثل أقصى درجات تطور الأجسام  
العضوية أو الحية » ( ج ٢ ، ص ٧٠ ) . وفي الوقت  
نفسه ، فان المادة - لكي نستعير تعبيراً عربياً موفقاً  
جاء متفقاً مع فلسفة ألكسندر ( انظر كتاب « وحدة  
المعرفة » للدكتور محمد كامل حسين ) - لها « سقف »  
في المعرفة لا تستطيع أن تعلق عليه . وقل هذا بالنسبة  
مستوى إلى الحياة الذي يلي المادة ، ومستوى الإنسان  
أو العقل الإنساني الذي يلي مستوى الحياة .

هذا « السقف » الذي يمثل الحد الأقصى في معرفة  
كل طبقة من طبقات الوجود ، أو كل مستوى من  
مستوياته ، من شأنه أن يجعل الطبقة الأدنى تتطلع إلى  
الطبقة الأعلى منها ، ومن شأنه أن يضيء على الطبقة  
الأعلى صفة « الألوهية » في نظر الطبقة الأدنى منها .  
ولذلك يقول ألكسندر : « الألوهية بالنسبة لكل  
مستوى من مستويات الوجود تمثل الصفة التجريبية  
للمستوى الذي يعلوها . ولذلك فهي صفة متغيرة ،  
تتغير كلما نما الكون في الزمان » ( ج ٢ ، ص ٣٤٨ ) .  
لكن إذا كانت المادة تخلع صفة الألوهية على الحياة  
لأنها لا تستطيع أن تنفذ إلى أسرارها ، وإذا كانت  
الحياة تخلع صفة الألوهية على الإنسان لأنها لا تستطيع  
أن تنفذ إلى أسرارها ، فهل لنا أن نفترض وجود مستوى  
أعلى من الإنسان يخلع عليه هذا الأخير صفة الألوهية ،  
أسوة بما حدث بالنسبة إلى المادة وإلى الحياة ؟ . أجل !  
فان ألكسندر يقول : « الألوهية هنا ليست إلا مجرد  
شعور أو عاطفة تدفعنا إلى أن نتطلع إلى ما بعد ذلك ،  
نحو صفات أعلى من العقل ، أو نحو صفات أو خصائص  
ثالثة ( ثالثة بالنسبة إلى خصائص المادة الأولية أو الأولى

وخصائصها الثانوية أو الثانية ) تسمى بالقيم ، وتجعلنا نؤمن  
بوجود خصائص جديدة فوقنا » ( ج ٢ ، ص ٤٠٨ ) .  
وإذا كانت هذه هي نظرة ألكسندر للألوهية ،  
فما هو التعريف الذي يعطيه الله ؟ « الله هو مجموعة أجزاء  
الكون من حيث أن صفة الألوهية تحركه . فكل أجزاء  
الكون عبارة عن جسم الله ، أما الألوهية فتمثل روحه .  
ولكن هذا الكائن الحاصل على صفة الألوهية ليس  
موجوداً حاضراً ، إنما وجوده مثالي . فالله في وجوده  
الحاضر ليس إلا الكون اللامتناهي في تطوره ، ومن  
حيث أن الألوهية تحركه » ( ج ٢ ، ص ٣٥٣ ) . ولكن  
إلى جانب هذا التعريف الميتافيزيقي أو الفلسفي لله ،  
وهو تعريف لا يتفق مطلقاً مع تعريف الأديان لله ،  
من حيث أنه يقدم لنا إلهاً « سيكون » في حين أننا ينبغي  
أن نؤمن بوجود إله « كائن » حاضر ، إلى جانب هذا  
التعريف الميتافيزيقي ، يقدم ألكسندر تعريفاً آخر لله ،  
يصفه بأنه تعريف عملي . فيقول إن ثمة طريقاً آخر  
يساعدنا في الاقتراب من الله ، وهو الطريق العملي ،  
الذي يصبح الله فيه « موضوعاً للعاطفة الدينية أو  
العبادة » ( ج ٢ ، ص ٢٤١ ) . ولكن حتى هذا  
التعريف لله لا يشفي غليلنا ، لأن إقامة وجود الله على  
مجرد العاطفة الدينية لا يكفي .

### القيم

المادة عند الفلاسفة لها نوعان من الخصائص أو  
الكيفيات : خصائص ثانوية ( كاللون والطعم والرائحة  
... إلخ ) وخصائص أولية ( كالامتداد والشكل  
والحجم ... إلخ ) . والرأى عند أكثرهم أن خصائص  
المادة الثانوية تأثرات ذاتية خالصة . أما خصائصها  
الأولية فهي قائمة في المادة . وألكسندر يرى أن  
كيفيات المادة الأولية والثانوية على السواء قائمة في  
المادة ، وليست تأثرات ذاتية بحال من الأحوال . أما  
الفارق بينهما فقام في أن الكيفيات الأولية تمثل

الكيفيات الثابتة أو المشتركة بين الأشياء ( فلكل شيء حجمه وامتداده مثلاً ) بينما تمثل الكيفيات الثانوية خصائص متغيرة وفقاً على كل شيء على حدة . وبوسعنا أن نقول إن الكيفيات الأولية هي الكيفيات التي تتبع المقولات - أو مقولات التجربة كما كان يسميها كانط - وهي التي تمثل العناصر الثابتة في تطور الكون ، بينما تمثل الكيفيات الثانوية الكيفيات التي لا تخضع للمقولات وتمثل العناصر المتغيرة في تطور الكون .

ولكن إلى جانب هذه الكيفيات الأولية وثانوية التي تشترك كلها في أنها كيفيات تجريبية ، توجد كيفيات أخرى لا نستطيع أن نقول عنها إنها تجريبية خالصة ، بل هي « ذاتية وموضوعية » تعتمد في وجودها على تقديرات الذات ولكنها في الوقت نفسه تمثل تقديرات لها ضوابط موضوعية معينة . وهذه الكيفيات الذاتية الموضوعية هي الكيفيات الثالثة أو ما يعرف باسم القيم : قيم الحق والخير والجمال .

وكان أهم ما عني به ألكسندر في دراسته للقيم هو بيان موضوعيتها . وكانت السبل إلى هذه الموضوعية متعددة . فقد ربطها بالوقائع المادية ( كربطه الخلق الفني بالمادة في الفن وكربطه الصواب والخطأ بالوقائع الكونية ) تارة ، وربطها بحاجات الناس وإشباعها ( كربطه الخلق الفني بغريزة البناء والتكوين في حالة تجردها من الأغراض العملية ) تارة ثانية ، وربطها بالمجتمع تارة ثالثة ( كربطه الصواب والخطأ بما يطلق عليه اسم « الاعتقاد » ، وكربطه الأخلاق بالمجتمع ) .

• • •

وليس من شك في أن هذا الاتجاه الفلسفي الذي يعتقد صاحبه بقدرة الكون أو العالم على الوقوف على أرجله وحده ، ويرى من ورائه إلى إفساح موضع للطبيعة أو المادة لكي تقول كلمتها ، وتثبت قدرتها على

تشكيل نفسها بنفسها دون عون أو مدد من الذات ، له قيمته في الحد من ادعاءات الذات ، وفي تنبيه الفلاسفة الذين استمعوا إلى صوت الذات أماماً طويلة إلى أن يستمعوا - ولو مرة - إلى صوت الواقع المادي . إذ من يدري ؟ لعل هذا الواقع قادر على القيام بتجمعات وتشكيلات متقنة ، تبلغ في نظامها ودقتها تلك التشكيلات التي درج الفلاسفة على فرضها على الواقع ، مع أنها لا تنبع إلا من ذواتهم وعقولهم ! !

أما التعريف الذي قدمه ألكسندر لله فلا نوافقه عليه كما قدمنا . ونستطيع أن نلقت نظر القارئ إلى فيلسوف إنجليزي آخر هو « لويد مورجان » . Liloyd Morgan ، قدم آراء وثيقة الشبه بآراء ألكسندر في مستويات الوجود ولكنه رأى أن هذا لا يتعارض مطلقاً مع الدين ، ومع الصورة التي يقدمها الدين لله ( انظر كتاب مورجان : « الحياة والعقل والروح » ، لندن ، ١٩٢٦ - ومقال له في كتاب الفلسفة البريطانية المعاصرة تحت عنوان « فلسفة في التطور » ، لندن ١٩٢٤ ) .

## النصوص

إلى جانب النصوص السابقة التي وردت في ثنايا البحث ، إليك هذا النص :

« الحق أن الزمان هو المبدأ الدائم لعدم الاستقرار ، وهذا الأخير هو الخلاق الحقيقي . أو لكي نهبط من مستوى مثل هذه العبارات الطنانة ، نقول إن الزمان يمثل ما يشبه الحارس الكوني الذي يجعل كل ركود أمراً مستحيلاً ، ويخلق من فوره الحركات التي تدخل في صلب الأشياء وتجعلها متحركة دائماً . تحركوا يا سادة ! وإذا كان حقاً ما يقال من أن الزمان عقل المكان ، أو إذا كان المكان وكل جزء فيه له شيء يقف إلى جانبه ، وله به علاقة شبيهة بعلاقة العقل بالجسم ، وإذا كان هذا الشيء هو الزمان ، فستكون



الروح عندي . كما هي عند بعض الفلاسفة اليونان ،  
المصدر للحركة » .

( الجزء الثاني من كتاب المكان والزمان والألوهية .  
الطبعة الثانية ، ص ٤٨ ) .

وليك هذا النص الآخر :

« الحياة إذن خاصية منبثقة حملتها مجموعة معقدة  
من التفاعلات الفزيائية - الكيميائية تتبع مستوى المادة .  
وهذه التفاعلات تجرى في نظام له درجة من التعقيد  
تمثل هذه التفاعلات فيه وظائف النظام . فالتركيب

العضوى إذن ليس إلا تركيباً فزيائياً - كيميائياً . لكن  
ليس كل التفاعلات الفزيائية - الكيميائية عمليات  
عضوية . وشبيه بهذا قولنا إن العمليات العقلية  
فسيولوجية ، لكن ليس كل العمليات الفسيولوجية  
عقلية . وبالإضافة إلى هذا . فكما أن العمليات العقلية  
تتبع جانباً واحداً فقط من النظام الحيوى . كذلك فإننا  
نكون فيما يتعلق بالحياة بصدد جسم يقوم ببعض  
العمليات ويكشف عن بعض الملامح المادية الصرفة » .  
( الجزء الثاني من كتاب المكان والزمان والألوهية .  
الطبعة الثانية . ص ٦١ - ٦٢ ) .



# خرافات كريلوف

باعتلم  
الاستاذ على ادهم

وأنة في طليعة كتاب الخرافة في الأدب العالمي . فهو  
ضرب عيسوب ولافونتين ولسنج وغيرهم من كبار  
كتاب الخرافة .

وقد ولد إيفان كريلوف سنة ١٧٦٨ في عهد الملكة  
كاترين الثانية وكان والده أحد الضباط المغمورين الذين  
عملوا في أثناء اشتعال الثورة الكبرى التي تزعمها  
بيجاشيف . ومات أبوه وهو في العاشرة من عمره ،  
ولكن والدته كانت سيدة حسنة التدبير ، وقد استطاعت  
بتحريها الاقتصاد في الإنفاق أن توفر له الحصول على  
قسط مناسب من التعليم . وقد سمح له أن يشارك أطفال  
السادة من الجيران في دروسهم ، ولكنهم مع ذلك كانوا  
يشعرونه بأن منزلته دون منزلتهم ، وأرجح أن هذه  
المعاملة التي لقيها في إبان نشأته كان لها أثرها الواضح  
في إثناء ملكة السخرية التي تجلت بعد ذلك في أدب  
كريلوف ، ولكي يزيد في ميزانية الأسرة عمل على أن  
يعين في وظيفة كاتب محكمة في مدينة تيفر الريفية  
الواقعة على نهر الفلجا . واسمها الآن كالتين ( وهو  
اسم أحد رؤساء الحكومة السوفيتية ) وكان العمل الذي  
يباشره عملاً رتيباً ، ولذلك كان يشرد في النواحي  
المجاورة ، ويتجول في جانب النهر ويخالط الفلاحين

روى الكاتب النقاد ماجر شاك في كتابه القيم عن  
الروائي الروسي الكبير تورجنيف أنه في طفولته أظهر  
ميلاً إلى التسرع في إصدار الأحكام الطائشة . واستشهد  
على ذلك بأن الشاعر الروسي إيفان ديمتريف زار  
الضيعة التي كانت تملكها والده تورجنيف في سباسكوى  
وهو طفل في السابعة من عمره . وأرادت الوالدة المعجبة  
بأنها المفضل أن تظهر لضييفها الأديب ذكاه الواعد  
فسألته أن يلقي أمام الشاعر إحدى خرافاته التي حفظها .  
وقام تورجنيف بالقاء إحدى خرافات الشاعر المنظومة  
شعراً . وأجاد الإلقاء . ولكنه لم يكتف بذلك ، وشاء  
له تسرعه أن يصدر حكماً ، فخاطب الشاعر الزائر  
قائلاً « إن خرافاتك لا بأس بها . ولكن خرافات  
كريلوف خير منها » فغضبت والدته غضباً شديداً ،  
وكان جزاؤه على هذه الصراحة الضرب المبرح بعد  
رحيل الضيف الشاعر .

وبطبيعة الحال لم يكن تورجنيف وهو طفل موقفاً  
في اختيار المناسبة لإصدار حكمه في إثارة خرافات  
الشاعر كريلوف . ولكنه مع ذلك قد أصاب الحقيقة ،  
ونقاد الأدب الروسي يقررونه على هذا الرأي ، ويرون  
في كريلوف أكبر كتاب الخرافة في الأدب الروسي ،

والنواتي ، ويتعرف لهجاتهم ، وأساليبهم في الحديث . وطرائق تفكيرهم . ومختلف عاداتهم وتقاليدهم ، وقد أكسبه ذلك خبرة مستفيضة ومعرفة صميمة استغلها فيما بعد في مسرحياته وبوجه خاص في خرافاته ، ومن تيفر شق طريقه إلى بطرسبرج ( ليننجراد الآن ) وأخذ يعالج الكتابة ، وبدأت تظهر قدرته على الفكاهة اللاذعة ، والنقد الساخر ، حتى ظفر بإعجاب مفكرين من أجراء مفكرى عصره ، وهما نوفيكوف أحد رواد الاستنارة في الثقافة الروسية وراديشيف مؤلف كتاب « الرحلة من بطرسبرج إلى موسكو » المشهور ، وقد أشركاه معهما في تحرير إحدى المجلات الأدبية ، وكانت الملكة كاترين الثانية قد شجعت النقد الاجتماعي وشاركت فيه ، ولكن حدوث الثورة الفرنسية دفعها دفعا إلى الإعراض عن ذلك وأغراها بالتشدد في التزام الموقف الرجعي ، وفجأة نقل نوفيكوف سراً إلى سجن شلوسيلبرج ، ونفى راديشيف إلى سيبيريا ، ولقى كريلوف عنتاً شديداً من الشرطة والرقابة ، وقد أشار إلى ذلك في خرافة « القطعة والعندليب » .

وقد استهل كريلوف حياته الأدبية بكتابة مسرحيات ولكن مسرحياته لم تكن مزودة بعناصر البقاء ، وعاش سنوات حياة خاملة خالية من الحوادث الهامة لا يهدف إلى غاية ولا يحاول تحقيق أمل ، ولكنه مع ذلك كان يطيل التأمل في الأحوال السائدة حوله ، ويغذى الموهبة الكامنة في نفسه التي جعلته فيما بعد أحد أركان الأدب الروسي ، ومن عجيب أمره أنه لم يهتد إلى ميدان نبوغه الأصيل ومجال تفوقه المنقطع النظر إلا بعد أن ناهز الأربعين ، فقد أدرك حينذاك أن نظم الخرافات هو السبيل الوحيد الذي يستطيع به أن ينقل خواطره وخوارج نفسه إلى الرأي العام دون أن يتعرض لسيطرة الرقابة الصارمة وقسوة الحكم الرجعي ، وقد التزم هذا الأسلوب حتى نهاية حياته فلم يكتب بعد ذلك شيئاً سوى هذه الخرافات التي شاع أمرها في الأدب الروسي

وأقبل عليها القراء من مختلف الطبقات وأصبحت حدثاً من الأحداث التي يشار إليها في الأدب الروسي . وقد بدأ بنظم بعض الخرافات المقتبسة من لافونتين ونجح في ذلك نجاحاً ملحوظاً واختار بعد ذلك لترجمة خرافات فرنسية أخرى ، واقتبس بعض خرافات عيسوب وخرافات من مراجع أخرى ، ولكن بمرور الزمن بدأ هو نفسه يبتكر خرافات ، وقد ترك عند وفاته مائتي خرافة ، أربعون منها مقتبسة من لافونتين وسبع منها استوحاها من عيسوب والخرافات الباقية جميعها من تأليفه ، ومقتبساته من لافونتين تحمل طابع شخصيته مثل الخرافات التي ألفها .

وخرافات كريلوف مثل خرافات لافونتين تتناول الحيوانات والطيور والأسماك والإنسان ، ويلعب الفلاح الروسي فيها دوراً هاماً ، وهي مشبعة بروح الفكاهة والسخرية ، وكاتب الخرافة ناقد ساخر بحكم فنه ، ويتضمن القالب الفكاهي الذي تظهر فيه الخرافات النقدات اللاذعة والطعنات الخفية المصميات ، وتتناول خرافات كريلوف ما كان في الحياة الروسية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية من جوانب النقص والمساوي المتفشية .

وكريلوف مثل سائر كتاب الخرافة هجاء بارع ، وساخر لاذع ، وناقد بصير ، تلمح عينه الفاحصة ما في الحياة من عيوب ومتناقضات ، ويسلط عليها سخريته الخفية ، ونمزاته المستورة التي تغيب عن فطنة الرقيب ، وتحتمل التأويلات المختلفة ، وقد اتفق مرة أن دُعاه القيصر الطاغية نيقولا الأول ( ١٨٢٥ إلى ١٨٥٥ ) ليرسمه آخر خرافة نظمها فاغتم كريلوف الفرضة وألقى على مسامع القيصر إحدى خرافاته التي منعها الرقيب ، فأعجب بها القيصر وأمر الرقيب بإجازتها .

وقد انبثق فجر الأدب الروسي الحق في مسهل القرن التاسع عشر وفي مطلع حكم القيصر الغامض

الإسكندر الأول ( ١٨٠١ إلى ١٨٢٥ ) وكان الأدب الذى بدأ يثبت وجوده ويفرض نفسه ويؤتى ثمراته متأثراً إلى حد كبير بالأحداث العامة ، وكانت الأحداث العامة فى روسيا حينذاك شديدة الصلة بالحوادث الجارية فى غرب أوروبا ، وكان ذلك العصر عصر الحروب النابليونية ومغامرات نابليون وأطاعة غير المحدودة ، وكان للهزائم التى أوقعها بالجيش الروسى بعد أن ذاعت انتصارات القائد الروسى سواروف وقع شديد فى نفوس الروسين آثار ثائرتهم وهز ثقتهم بأنفسهم ، ولما غزا نابليون روسيا فى سنة ١٨١٢ أشعل هذا الغزو حماسة الروسين وحرك فيهم العاطفة القومية ، وقد انتهت المعركة بتقوية الوحدة القومية وبقظة الروح الوطنية ، وخرجت روسيا من المعركة أصلب عوداً وأقوى عزيمته ، وقد أجاد القيصر الإسكندر تمثيل دوره وظهر بمظهر المدافع عن القومية الروسية .

وقد أيقظ فى مطالع حكمه الآمال العظيمة فى الإصلاح والنهوض والسير فى سبيل التقدم والحرية ، وكان أستاذه المفكر السويسرى لاهارب قد غرس فيه النزوع إلى الحرية وحب الحق والإنسانية ، وظلت هذه المطالب مثله العليا المنشودة ، ولكنها كانت فى نفسه غامضة مضطربة ، فلم تثمر ثمرتها المرجوة ، وقصرت به عن الغاية المبتغاة ، ولذلك أخفقت محاولاته ووقع فى أواخر عهده تحت تأثير السياسى النمساوى الرجعى المعروف مترنخ والوزير الروسى المريب المكروه أركشيف ، وأخذ ضميره يؤنبه لاشتراكه إلى حد ما فى المؤامرة التى سبق أن دبرت وأسفرت عن قتل أبيه القيصر بول وارتقاءه العرش ، كما أصابته بعض الكوارث العائلية التى زادت نفسه ارتباكاً وأشاعت الاضطراب فى حياته من جميع نواحيها ، وقد أدى ذلك كله إلى انتصار الرجعية فى روسيا وتوقف حركة التقدم ، ولكن مشاركة الروسين فى

الأحوال السياسية الأوروبية واحتكاكهم بالغرب فتحا النوافذ التى تسرب منها الضوء .

وقد أطلق الإسكندر فى أوائل حكمه حرية الصحافة والفكر ، وكان الشاعر كريلوف فى طليعة من أفادوا من ذلك ، وهو يعد أول شاعر روسى له أثر واضح فى الحركة القومية والنهضة الأدبية ، على أن حياة كريلوف الخارجية كانت خالية من الحوادث الهامة والمواقف الماثورة ، وكان فيه من الفلاحين الروسين كراهة الحركة والميل إلى الإبطاء والتأني ، ولم يكن فى الحياة شئ يستحثه إلى الإسراع والحركة والنشاط ، وقد عين حيناً من الزمن موظفاً بمكتبة بتروغراد العامة ، فكان يقوم بواجباته فى غير اكتراث وفى يسر وسهولة ، وكان يرتدى جلباباً فاذا أراد أحد الزائرين استعارة كتاب أشار كريلوف إلى الرف الموضوع عليه الكتاب وترك للمستعير حرية استحضاره ، ويروى عنه أنه كان يقضى أكثر وقته فى داره مستلقياً على إحدى الأرائك ، وفى ذات يوم استرعى أحد أصحابه نظره إلى أن المسار المعلقة به لإحدى الصور الموضوعه فوق الأريكة التى كان مستلقياً عليها غير مستقر فى مكانه وأن الصورة قد تقع فوق رأسه ، ونصح له بالتحول عن مكانه ، فأجابه كريلوف دون أن يتحرك من مكانه « كلا يا سيدى أن للصورة ستقع خلف الأريكة وأنا أعرف زاوية اتجاه الصورة » وهذا التبلد الذى كان مستولياً على كريلوف هو كسل رجل قد استحال ذهنياً مفكراً ونفساً حساسة ، فهو لا يشعر بميل إلى معالجة أى ضرب من ضروب العمل والحركة ، ويجب أن يخفى ما بينه وبين الاسترسال مع التفكير والاستغراق فى التأمل .

وقد لقيه الروائى الروسى الكبير تورجنيف فى سنة ١٨٣٩ وقدم لنا صورة موجزة له ، ولكنها على إيجازها واضحة المعالم كثيرة الدلالة ، قال « رأيت كريلوف مرة واحدة ، وذلك فى حفل أقامه مؤلف فى بطرسبرج



سامي المقام ولكنه ردى التأليف ، وقد جلس صامتاً أكثر من ثلاث ساعات بين نافذتين ، ولم ينطق ببنت شفة ! وكان يرتدى سترة رسمية سوداء بديل فضفاضة رثة ورباط رقبة أبيض اللون وزوجاً من الأحذية في قدميه الضخمتين تتدلى منهما زراير ، وقد وضع يديه على ركبتيه ولم يحرك رأسه الضخم الفخم. ولا مرة واحدة ، وكل ما في الأمر أن عينيه كانتا من الحين إلى الحين تدوران تحت حاجبيه البارزين ولم يكن من الميسور أن تعرف هل هو مصغف للأحاديث الدائرة وشاعر بما حوله أو هو مجلس غير مكترث وكأنه في عزلة ، ولم يكن هناك أى أثر للنعاس أو التنبه في ذلك الوجه العريض الروسي الإيمودجي - لم يكن هناك سوى قدر ضخم من الذكاء والكسل الذي أصبح داء عياء . ومن الحين إلى الحين كانت تهم بالظهور على وجهه سمات الدهاء البالغ ولكنها لم تكن تستطيع - أو ربما لم تكن تريد - أن تبدو خلال هذه الشيخوخة المترهلة . وأخيراً قال له مضيفنا إن العشاء قد أعد ، وأضاف مظهرأ الاهتمام الشديد قائلاً « لقد جهزنا لك خنزيراً رضيعاً ومرق الفجل البرى » وكأنه كان يقوم بأداء واجب لا مفر من القيام به ، فنظر إليه كري洛夫 نظرة منطوية على الود والسخرية وكأنه كان يقول لنفسه « ألم تقل خنزيراً رضيعاً ؟ » وقام مثاقلاً يدلّف ليجلس في مكانه حول المائدة .

وطلب منه صاحب المنزل الذي كان يقيم به أن يمضى اتفاقاً يدفع بموجبه مبلغاً ضخماً إذا احترقت الشقة التي يسكنها فأضاف إلى المبلغ المكتوب في الاتفاق عدة أصفار قائلاً إنه إذا كان في استطاعه أن يدفع المبلغ الأول فهو كذلك يستطيع دفع المبلغ الأخير ! وقد توفي كري洛夫 سنة ١٨٤٤ وقد أقيم له تمثال في « حديقة الصيف » في بطرسبرج ، ويعد كري洛夫 رائداً سابقاً في الأدب الروسي ، قال عنه بوشكين « إنه أكثر شعرائنا وطنية وأعظمهم شعبية » وتحمل خرافاته

طابع الحداثة التي لا ينهب بها القدم والطرافة التي لا يعنى عليها ظهور المذاهب الجديدة في الأدب والابتكارات المتنوعة ، وهي تمثل الواقعية الروسية وتبدو من خلالها الحياة على حقيقتها . ويقول عنه الكاتب الإنجليزي الناقد الذواقه موريس بيرنج « إنه يملك الطلسم الذي يتحدى النقد ويعجز التحليل ويهزم الزمن وذلك الطلسم هو الفتنة ، وقد ظفرت خرافاته بتقدير الرأى العام حين ظهورها ولم يفتر الاهتمام بها حتى اليوم » وكانت الأطفال يحفظونها عن ظهر قلب وهم صغار فاذا تقدمت بهم السن ازدادوا لها فهماً وتكشفت لهم معانيها الخفية وأهدافها الإنسانية . وبعض الطرز التي يصفها كري洛夫 موجودة في كل زمان ومكان . من أمثلة ذلك خرافة « وباء الحيوان » وهي تمثل ميل البشر إلى اغتفار ذنوب الأقوياء وغض الطرف عن عيوبهم والإنحاء على الضعفاء والمبالغة في تكبير أخطائهم . فقد انتشر الوباء وتفشى في الغابات وهو أقسى العقوبات الإلهية التي تحل بالحيوان ، وساد الرعب في عالم الحيوان وعم الاضطراب وأخذ الموت يتخطفها في السهول والجبال والأخاديد والغيران والأدغال والأجاث ، وكأنما فتحت الجحيم أبوابها لثلتهمها على اختلاف أنواعها وتباين طبقاتها ، وكانت جثث ضحايا الوباء متناثرة على الصعيد ، ويد الموت تحصدها حصداً بمنجمله ، وتلقاه هذه التكببات المتوالية والضربات القاصمة بلغ منها الخوف كل مبلغ وأصبح الذئب ورعاً متواضعاً تواضع الرهبان ، وأمنت شره الحملان ، واستطاع الدجاج أن ينام في أمن وسلام ، وصامت الثعالب في أوجارها الموحشة ، وزهدت في تناول الطعام ، وهجر الحمامة أليفها وأعرض عن مبادلتها أحاديث الحب والغرام ، وإذا اقفرت القلوب من الحب فمن أين تدخلها الفرحة ويأتها الابتهاج ؟ وفي أثناء هذه الكارثة المروعة دعا الأسد إلى عقد اجتماع عام وجاءت الحيوانات من كل فج عميق ومكان

صحيح وقد نال منها الإعياء وبرحت بها الأسقام ، وأحاطوا بماكهم دون تحية أو سلام . واشربت أعناقهم ، وتطلعت أبصارهم ، وأرهفت آذانهم ، وهم يحاولون استماع كلمات الأسد ، وقد استهل خطابه بقوله « أيها الأخوان إن الذنوب التي ارتكبتها ولم نكفر عنها والمخالفات التي تورطنا فيها والجرائم التي اقترناها قد أغضبت الرب فحلت بنا نقمته . ونزلت بنا المكاره ، وليس هناك من سبيل لدفع هذا الأذى . ورفع هذا الغضب ، إلا بأن يتقدم أكثرنا ذنباً بمحض اختياره ليضحى بنفسه ، ونقدمه قرباناً ، فقد يرضى ذلك الآلهة فترفع عنا مقبتها وغضبها وتشمئنا بعطفها ورعايتها ، وجميعكم تعرفون أنه مما يسر الآلهة وتعدده دليل سلامة العقيدة وصحة الإيمان أن تقدم لها الضحايا والقرايين . والتاريخ حافل بالشواهد التي تدعم قولي ، وعليكم الآن أن تجهز كل منكم بالاعتراف بآثامه سواء أكانت بالقول أم بالعمل ، فاعترفوا أيها الأخوان بذنوبكم وكفروا عنها ، ولست أعفى نفسي مما أطلبكم به فاني أصارحكم والأسى يملأ جوانحي بأني من الخاطئين ، فطالما سطوت على صغار الحملان واقترستها بدون رحمة ، ولم أتورع في بعض الأحيان عن الفتك بالراعي والاعتداء بلحمه ومن منا لم يقدم على الكبائر واجترأ الآثام ؟ وما أنا ذا لا أمسك عن تقديم نفسي راضياً مسروراً ، ولكني أرى من الخير قبل كل شيء أننا جميعاً نحصى آثامنا ، ونعد سقطاتنا ونقدم للضحية أثقلنا أوزاراً ، وما من شك في أن هذا سيرضى الآلهة ويكف عنا أذاها وشرها » .

فلما أتم الأسد القاء كلمته تقدم الثعلب وخاطب الملك قائلاً « يا مليكنا النبيل ، لقد حداك فرط نبلك على الاعتراف ببعض المخالفات ، وحينها أدت نفسك وعددت أمثال هذه الأعمال من قبيل الآثام شعرنا جميعاً بوخر الضمير ، ولو-انا عددنا أمثال هذه الصغائر من الآثام لما استطعنا البقاء وهلكنا جوعاً ، وفضلاً عن

ذلك فإني أؤكد لك يا مليكنا المحبوب أنه مما يشرف الخراف ويرفع من قدرها تنازل السباع إلى أكل لحومها ، أما الرعاة فإنه مما نلح في التماسه أن نلقنها من الحين إلى الحين درساً في التواضع ، لأن أفراد هذه السلالة المحرومة من الذئب قد ملأها الغرور وخيل لهم الوهم أنهم السادة المتحكمون في رقابتنا ! » .

وبعد أن ألقى الثعلب كلمته تبارت سائر الحيوانات في الإشادة بفضائل الأسد وخلو حياته من الشوائب ونبالة أهدافه وأنه ليس في حاجة إلى طلب الغفران أو تقديم أى قربان .

وتقدم بعد ذلك الغر والذب والذئب واعترفوا جميعاً بأنهم ارتكبوا بعض الهفوات الهيئات . ولم يذكروا مخالفاتهم الجسيمة . ولم يشر أحد إلى جرائمهم الفظيعة ، وهكذا في هذا المؤتمر لم يكتب بتسوية جرائم الحيوانات ذوات الظفر والناجب بل أسبغت عليها القداسة ، وعدت من الفضائل الباهرة والمزايا النادرة .

وجأر الثور المتواضع طالباً الاعتراف بآثامه . وقال إنه منذ خمس سنوات وفي فصل الشتاء وقد نفذ ما في الأهرام والمستودعات وبرح به الجوع أغراه الشيطان بمخالفة القانون ، فبعد أن ظل طوال اليوم دون أن يدخل جوفه شيء اجترأ على انتزاع حزمة من الدريس الذي كدسه زاعي الكنيسة ، وما كاد الثور يتم كلماته حتى انفجرت الوحوش تولول وتصرخ وصاحت النحور والذئب والذبية قائلة « ها قد اهتدينا إلى المجرم الأثيم . هذا الذي سطا على كومة الدريس وانتهب منها حزمة ! لقد سولت له نفسه الخبيثة أن يأكل دريس غيره من الناس ، فلا عجب إن كانت الآلهة تعدنا آثمين لأننا لم نكفر عن الجرم الفظيع ! إن هذا الكافر الذي يحمل في رأسه قرنين هو الذي تقدمه ضحية للآلهة تكفيراً عن ذنبه ، وتقرباً للآلهة ، والتماساً لصفحها عنا ، وقطعاً لدابر هذا الوباء الذي أهلكتنا » .

وأيدت سائر الحيوانات هذا الحكم وأقرته واقتيد  
الثور إلى المذبح ليلقى منيته عقاباً له على التهام حزمة  
الدريس ! -

ويعقب كريلوف على هذه الخرافة بقوله « وهكذا  
في أحوالنا نحن البشر أرق الناس حاشية وأبعدهم عن  
ارتكاب الآثام هو الذي يوجه إليه اللوم وتكال له  
الهم ! »

وفي خرافة « الأسد والثعلب » يصف لنا كريلوف  
الألفة التي تزيل الخوف ، وتبعث الطمأنينة في النفس ،  
فإن الثعلب لم ير الأسد من قبل ولم يكن له به سابق عهد  
فلما رآه بعين رأسه أول مرة هاله الأمر ، واستولى عليه  
الفرع ، واعتقد أن منيته قد حانت ، والتقى بعد فترة  
وجيزة ، فلم يبد الأسد للثعلب رهيباً مخيفاً كما رآه أول  
مرة ، وفي اللقاء الثالث تقدم الثعلب من الأسد وبدأ  
يجاذبه أطراف الحديث ، وفي خرافة المقتري الثمام والثعبان  
يقول كريلوف إنه من السخف أن نزعج أن الشياطين  
لا تعنى بالعدالة ، ويؤكد أنهم طالما أثبتوا ميلهم إلى  
اقرار العدل وتحري الانصاف ، ويستشهد على ذلك  
بمثل حدث أخيراً ، فقد تجمعت قوى الشر وانتظمت  
صفوفاً ، وكان من السائرين في ذلك الموكب الحافل  
المقتري الثمام والثعبان ، واحتدم بينهما الخلاف حول  
مسألة أيهما يتقدم على الآخر ومن منهما له حق الأسبقية  
والأولى بالتقدم في موكب الشرور هو الأقدم على  
الأذى ، والأعرف بطرق الأضرار بالناس ، وأراد  
المقتري الثمام أن يسكت خصمه ويقطع حجته فبسط  
لسانه المسموم فكشف الثعبان عن سلاحه في اللدغ الذي  
يفخر به وفتح قائلاً إنه لا يقبل مثل هذه الإهانة ،  
ولا يستطيع السكوت عنها ، وتقدم ليسبق المقتري  
الثمام ، وبدأ أن المقتري الثمام قد خسر القضية ، ولكن  
إبليس لم يرض ذلك وتدخل في الأمر ، وأمر الثعبان  
بالارتداد إلى الوراء ، وخاطبه قائلاً « إنى أقدر كفايتك  
وأعلم أنك جدير بالمشوية ، ولكنى أراه أحق منك

بالتقدم ، فأنت من غير شك شرير ولدغتك قاتلة لمن  
يقرب منك ويندر أن تخطئ فريستك ، وأنت تلدغ  
حتى من لا يريد بك شراً وهذا ليس بالقليل ، ولكنك  
لا تستطيع أن تدعى لدغ من كان بعيداً عنك ، أما  
لسان المقتري الثمام فإنه يتخطى السهول والجبال ويعلو  
الأمواج ولا يعصم منه بعد الشقة ، فهو أقدر منك على  
الحاق الضرر ، ولذا أرجوك أن تتواضع وتعرف قدرك  
وتتركه يتقدم عليك في صفوف الموكب » ، ويقول  
كريلوف إنه منذ ذلك اليوم المشهود والثعابين لا تجسر  
أن تتقدم على الثمامين المقتريين .

ومن أمثلة الخرافات التي اقتبسها من عيسوب ولكنه  
أضفى عليها شخصيته وطبعها بطابعه الروسي أسطورة  
« المزارع والموت » وهي ترينا فرط تعلق الإنسان بالحياة  
حتى في أقسى الظروف وأحفلها بالمتاعب والآلام على  
حد قول المتنبي .

وإذا الشيخ قال أف فما مل حياة وإنما الضعف ملا  
فقد كان المزارع الهرم يحمل فوق ظهره حملاً  
ثقيلاً من الحطب في صبارة الشتاء وهظه الحمل واشتد  
به الكلال ، فكان يتعثر في خطواته ، ويثن متوجعاً ،  
ويتهد مجزوماً ، ويجر قدميه جراً قاصداً كوخه المظلم  
القاتم ، وطوى عدة أميال وهو يعاني أعباء حملة حتى  
أجهده السير ، فألقى حملة على الأرض ، وجلس  
فوقه ليستريح ، وأخذ يفكر في الشتاء الذي يكابده ،  
وناجى ربه قائلاً « ما أتعبس حظي وأشد شقائي يا رب !  
فلست أملك قطميراً ، وعلى أن أعول زوجة وأطفالاً  
صغاراً ، وعلى أن أدفع إيجار الأرض وأودى ما على  
من دين لمولاي ، وأسدد الضريبة تلو الضريبة التي  
تطالبني بها الدولة ، وقد توالى أيام حيلتي دون أن  
أعرف يوماً سعيداً ، ولعن حظي ، وناشد الموت أن  
يقبل ويخلصه من هذه الآلام ، ولم يكن الموت بعيداً  
عنه ، بل كان على مقربة منه ، وسرعان ما ظهر له  
الموت قائلاً « لماذا دعوتني أيها الشيخ الهم ؟ » .

ويتبع كريولوف هذه الخرافة بقوله « ربما لا نلاحظ ذلك ، ولكننا على اختلاف أساليبنا في مدح الناس إنما نمدح أنفسنا » .

وفي خرافة « الشلال والجدول » يقول كريولوف « خاطب الشلال الهادر الذى تدفعت غواربه بين الصخور فى ترفع وكبرياء الجدول المجاور له الذى كانت الناس تستشفى بمياهه على ضآلة حجمه وصغر شأنه قائلاً « ما أعجب أمرك ! إنك ضئيل الحجم قليل المياه ومع ذلك يقصدك عليه القوم وأثريائهم ! لو أنهم جاءوا إلى لعرفت السبب ولكن بالله ما الذى يحدوهم على قصدك ؟ فأجابه الجدول الهادئ الرزين « إنهم ينشدون الشفاء » .

وبعض الحمقى يزين لهم الغرور أن يفخروا بعيوبهم البارزة مما يبعث على السخرية بهم والشك فى سلامة عقولهم ، وقد وصف حالهم كريولوف فى خرافة « أبليلس والجحش » فقد لقي أبليلس - وهو أشهر المصورين اليونانيين القدامى - جحشاً ودعاه فى الليلة نفسها إلى تناول الشاى معه ، وقد ملأت هذه الدعوة نفس الجحش سروراً وزهواً ، فأخذ يتبختر فى نواحي الغابة ويضجر كل من يلقاه بقوله إن أبليلس يكتر من التقرب منه ويثقل عليه حتى قد أمله فرط الحاحه ، وكان يقول عن أبليلس « إنه كلما لقينى يقبل على ويلح فى دعوتى إلى تناول الشاى معه ، وإنى على ثقة من أنه يريد أن يتخذنى أنموذجاً لتصوير البراق » واتفق مرة أن كان أبليلس قريباً منه وهو يردد مثل هذا القول ، فلما سمعه أقرب منه وقال له « كلا ! إني مشغول بعمل صورة للعقوبة التى حلت بالملك<sup>(١)</sup> ميداس ، وأنت على ما يبدو لى فخور بأذنك الطويلتين ، ويسرنى قدومك

(١) الملك ميداس بن جوردياس من ملوك الأساطير اليونانية وقد اشتهر بثرائه الجم وقد دعى مرة للتحكيم بين إله الرعاة وبين ابوللو أحد الآلهة الأقوياء الشديدي العقاب ، وقد أصدر حكماً فى صالح بان وأغضب ذلك ابوللو فمسخ أذنيه وجعلهما فى طول أذنى الحمار

فلما لاج له الموت فى صورته الشامخة المتعالية ووجهه المنذر الرهيب تملكه الخوف ولم يجر جواباً ، وبدل جهداً ليسترد نفسه ويقول متلجلجاً « إني لم أدعك لأغضبك أيها الموت - وإنما دعوتك لأنوسل إليك فى أن تساعدنى على وضع هذا الحمل فوق ظهري ! » . ويقول كريولوف فى تعليقه على هذه الخرافة « وهكذا نرى من هذه الخرافة الموجزة أن الحياة ولو أنها ملأى بالشقاء فإن الموت مع ذلك أكثر بؤساً وأشد وقعاً » .

ويلاحظ كريولوف أننا حين نمدح غيرنا ونشيد بمواهبه إنما نقصد بذلك الثناء على أنفسنا من وراء ذلك . وقد نظم خرافة « الفيل المقرب » ليوضح وجهة نظره .

فقد ذاع فى مختلف الأوساط وبين العارفين بمجارى الأحوال أن الفيل أصبح مقرباً فى البلاط وملحوظاً بعين الرعاية ، وبدأ الجميع يفكرون ويكدون خاطرهم لمعرفة الطرق التى سلكها الفيل حتى ظفر بالخطوة ، فهو ليس مقبول الصورة ولم يشتهر بالذكاء والألمعية ، ولم يعرف يوماً ما قط برقة الشماثل وحسن التصرف ، وبدأ لهم الأمر غريباً مثيراً للدهشة ، فقال الثعلب « لو كان للفيل ذنب رقيق الحركة كثير الوبر لعرفنا السبب الذى من أجله نال الخطوة وظفر بالتقدير » .

وقال الدب « لو كان له مخالب لعرفنا السبب وزال العجب ، ولكننا جميعاً نعرف أنه ليس له مخالب » . وقال الثور المتواضع « ربما كانت أنيابه هى الوسيلة التى وثبت به إلى هذه المكانة الشماء وزجما خالوا أنيابه قروناً ! » .

وقال الحمار وقد حرك أذنيه الكبيرتين « أليس بينكم من يستطيع أن يعرف كيف اجتذب الفيل القلوب ؟ لقد أدركت السر واهتديت إلى الحقيقة من أول وهلة ، فبدون أذنيه الكبيرتين لم يكن فى وسعه أن يغمم الفرصة وينال الخطوة » .



لتناول الشاي معي ، والحمير ذوو الآذان الطويلة ليسوا قليلين ، ولكن أذنيك في طولها لم أجد لها نظيراً لا بين كبار الحمير ولا بين صغارها .

وفي خرافة « السيد العظيم » يشير كريلوف إلى كبار الموظفين الذين لا يتقصون ولا يبرمون شيئاً ويكتفون بالاعتماد على صغار الموظفين الذين يعملون تحت سيطرتهم ويصدق عليهم المثل العامي الذي يقول « الاسم طوبه والفعل أمشير » .

ففي سالف الزمان كان هناك إنسان سامى المقام من ذوى الأخطار ، فلما توسد التراب بعد أن كان ينام على الخبز والديباج سئل عن المنصب الذي كان يشغله والأمة التي ينتمى إليها ، فأجاب قائلاً إنه ولد في إيران وإنه كان أحد مرآبة الفرس ، ولكن لما كان لا يتمتع في حياته بصحة جيدة فقد ترك زمام الأمور في يد مدير مكتبه ، ولما سئل عما كان يفعله أجاب قائلاً إنه كان يأكل ويشرب وينام ويكتفى بالتوقيع على الأوراق التي تقدم له ، فقال الإله ايكاس - أحد آلهة اليونان الذين اشتهروا بالعدالة والتقوى - « انقلوه إلى الجنة » ، فلم يستطع الإله ميركرى - إله التجار واللصوص عند الرومان - أن يملك نفسه وصاح قائلاً « هذا فظيع ! إنني أحتج على ذلك ، فرد عليه الإله ايكاس قائلاً « أنك يا بني لا تصلح لتكون في زمرةنا ، ولقد غاب عن فطنتك أن هذا المرزبان كان رجلاً أحمق ! وقد كان واسع النفوذ مبسوط السلطان ، فلو أنه أساء الحكم في الكور التي يكها لحاقت بالناس الأضرار وجل خطبهم ، ولكنه كف يده عن العمل ، وترك زمام الأمور في يد غيره ، ولهذا أوصيت بحمله إلى الجنة » .

ويعلق كريلوف على هذه الخرافة بقوله « لقد جئت توأاً من المحكمة ، وقد راقبت القاضي ، وفي اعتقادي أنه سينقل مباشرة إلى الجنة ! » .

وفي خرافة « الفلاح والشاة » يشير كريلوف إلى فساد الأحوال الداخلية في روسيا ، ومساوئ القضاء

بها ، فقد توجه الفلاح إلى المحكمة وقدم شكوى تبهم فيها شاة بالتهم دجاجتين من دجاجه ، وكان الثعلب هو الجالس في كرسي القضاء ، وبدأ المدعى يوضح بينته ، ويدلى ببرهانه ، وأخذت الشاة في الانكار والتنصل من التهمة ، وقال الفلاح « إنه في اليوم العاشر من شهر مايو افتقد دجاجتين ، ورأى بعد ذلك ريشهما وعظامهما ملقاة على الأرض ، ولم يكن بفناء الدار في ذلك اليوم سوى الشاة ، وقالت الشاة إنها نامت طوال الليل ملء جفنيها ، وطلبت استدعاء الجيران ليشهدوا بحسن سيرتها ونصاعة سمعتها ، وأنها لم تبهم قط بالسرقة أو بالغش والتزوير ، وأنها لم تذق في حياتها لحم الحيوان أو الطير .

ونطق الثعلب بالحكم ، ونصه أن الشاة قدمت حججاً غير مقبولة على ما بها من طلاء وزخرف ، وأن الأشرار يارعون على الدوام في إخفاء آثار جرائمهم وتلفيق الحجج في الدفاع عن أنفسهم ، وقد توافرت الأدلة على أن الشاة كانت في الفناء مع الدجاجتين في يوم وقوع الحادث ، ولحم الدجاج شهي لذيد ، وليس مما يزهده فيه والأحوال جميعها موالية والفرصة سانحة وقال الثعلب إنه إنما يصدر عن ضميره إذا زعم بأن الشاة لم يكن في وسعها أن تقاوم رغبتها في التهام الدجاجتين ، فالشاة من أجل ذلك وبناء عليه محكوم عليها بالأعدام ، والحكم مشمول بالنفاذ في التو واللحظة ، على أن يبقى لحمها في المحكمة ويعطى الجلد للمدعى .

ولم يعف كريلوف الرقابة على المطبوعات من خريته ، فقد أفرد لها إحدى خرافاته ، وهي الخرافة المعروفة بخرافة « القطة والبلبل » وذلك أن البلبل وقع في قبضة القطة ، فأنشبت فيه مخالبها ، وهمست في أذنه بعد أن ضغطته ضغطة يسيرة جعلته يئن ويتلوى من الألم قائلة « طالما سمعت يا بلبل العزيز من أفواه الناس في كل مكان الثناء الجم على صوتك المطرب الرخيم ،

وهم يوازنون بين موسيقاه الشجية وأحسن أنواع الموسيقى ، وحديث صديقي الثعلب لا يذهب باطلا ، فقد أنبأني أن لك صوتاً عذباً ندياً يشوق السمع ، ويشجى القلب ، وأود أن أمتع سمعي بغنائك الجميل وصوتك الرنان ، فلا ترتعد يا صديقي ، ولا تثرن غضبي ، أنتظني أريد أن ألهمك ؟ كلا ، إني لا أريد بك سوءاً ، ومتى أسمعني غناءك أطلقت سراحك لتجوب البلاد وتطير من شجرة إلى شجرة . وأنا مثلك صبة بالموسيقى كلفة بالغناء .

ولكن الطائر المسكين كان ينتفض هلعاً ، ويترنح جزعاً ، وتكاد تحتبس أنفاسه وهو في محال القطة . فقالت له القطة « ما بك ؟ وماذا أصاب صوتك ؟ غني ولو أغنية واحدة ! » ولكن الطير لم يقو على الغناء وإنما نشج وتوجع .

فقالت القطة ساخرة متهاينة « أهذا هو الذي يملأ أرجاء الغابة سروراً وابتهاجاً وغناء جميلاً ؟ لقد خيبت ظني في الاستمتاع بغنائك ، ولأجرب الآن فلعلك في لهواتي أشهى طعماً وألذ مذاقاً .

وسرعان ما اختفى مغنينا الصغير بين لهواتها . ويشير إلى الطريقة البيروقراطية في اختيار الموظفين للمناصب التي لا يحسنون العمل بها في خرافة « الوقوق والعقاب » ، فقد وقع الاختيار على الوقوق ليقوم بعمل العندليب ، وبدأ الوقوق مباشرة عمله بأن استكن فوق إحدى الأشجار وأخذ في التغريد ليمتع كل من في الوادي بأغاريده ، ولكنه أدار الطرف فيما حوله فألفى الطيور تلوذ بالفرار ، وشرع بعضها في التهكم عليه والزراية به .

وساء ذلك الوقوق ونال منه ، فذهب إلى ملك الطيور شاكياً ليتولى تأديبها وخاطبه قائلاً « يا ملك الطير لقد شاءت إرادتك أن أكون عندليب الغابة بأسرها ، ولكن الطيور تتضحك علي ، وتستهزئ بي ، ولا يروقها غنائي » .

فأجابه العقاب ملك الطير « إني يا صاح ملك الطيور ولكني لست ماركاً على الطبيعة ، وسلطتي تقف عند هذا الحد ، وقد أرغم الطير على أن تدعوك عندليباً ولكن مما يتجاوز قدرتي أن أصنع من الوقوق عندليباً . ويصف لنا كريلوف الكوارث التي قد تحدث من جراء اختيار بعض الناس للقيام بأعمال لا يحسنونها مع توفر حسن النية والسمعة الطيبة ، وذلك في أسطورة « الحمار والقروي » فقد كان للقروي بستان حافل بأشجار الفاكهة وطيب الثمار ، وكانت الغرابان والعصافير لا تني تشن عليه الغارات ، ولم يجد القروي من هو أضعف يدأ وأكثر أمانة من الحمار ، فهو لا يعرف السرقة ولا الاختلاس ويستطيع أن يطمئن إليه ويثق به ويأمن جانبه ، ولن يقول إنسان بعد ذلك إن البستان معرض لنهب الطيور وغاراتها الشعواء لأن الحمار سيتولى الحراسة ويؤدي الواجب .

ولكن برغم ذلك ساءت حالة المحاصيل ، فقد كان الحمار لا ينفك عن التجوال في أنحاء البستان ليطارده الطير ويدفع غاراتها ، ولكنه في أثناء قيامه بهذه المطاردة كان يدوس على أحواض الزرع ويطأ الأزهار ويتلف الفاكهة ، ووجد القروي أن البستان قد عاث فيه الفساد ، فحمل هراوته وأوسع الحمار ضرباً .

وقد يقول القائلون إنه كان على الحمار أن يرفض القيام بعمل لا يحسنه !

ويقول كريلوف « إنه لا يبرر عمل الحمار وقد نال العقوبة التي يستحقها ، ولكن ألا نرى أن القروي أحق باللوم لأنه عهد إلى الحمار في القيام بعمل لا يحسنه ؟ » . وفي خرافة « الأوراق والجذور » يرمز كريلوف إلى العلاقة بين السادة في المدن والمزارعين في الأقاليم ، ففي أحد أيام الصيف الرائعة وفي واد ظليل همست أوراق الأشجار للنسيم تفخر بنضارة ألوانها وثقل عناقيدها وسألته هل وقعت عينه في الوادي على منظر يعادلها في الجمال أو يسامها في البهاء والجلال ، واسترسلت

في الفخر قائمة إنها هي التي تخلع على الأشجار الجمال  
وتكسوها بالخضرة التي تحلب الأنظار وتشيع الابتهاج  
في النفوس ، ولولاها لكان الوادي خالياً من الفتنة  
سليماً من الجمال ، وسألته هل تلام إذا تحدثت عن  
ألوانها الساحرة وفاخرت بحسن رونقها ، ومضت تقول  
« ألسنا نحن اللواتي يستظل بهن المحبون في حجارة القيط  
ويأنس ببرد ظلالها عابو السبيل ، إن منظرنا الأخاذ هو  
الذي يجتذب بنات القرية . ويغرهن بالرقص فوق  
البساط الأخضر ، وعندنا في وقت طلوع الشمس  
وحينما تميل للمغيب ترسل العنادل أغاريد هالشحية  
ولا يهوى النسيم شيئاً كما يهوى مداعبتنا . »

ولم تكد الأوراق تنهى حديثها حتى انبعث صوت  
متواضع من جوف الثرى يقول في لهجة بعيدة عن  
الفخر والادعاء « قد يسمح لكن وقتكن بأن توجهن  
إلينا كلمة شكر وتقدير . »

فاهتزت الأوراق وقالت « من هذا الذي بلغت به  
القحة إلى حد مضارحتنا بتدمره ؟ ومن أنت أيها المدعى  
هذا الحق والمتطلع إلى مساماتنا ؟ »

فأجابت الجذور « نحن الذين لا نتقطع عن الحفر  
في الأعماق بعيداً عن ضوء النهار لكي نبقى على حياتكن  
فهل تجهل ذلك الأوراق ؟ إننا جذور الشجرة نفسها  
التي أمتكن فافخرن ما شاء لكن الفخار ولكن ضعن  
ذلك دائماً صوب الأنظار ، واعلمن أنه متى أقبل  
الربيع ستهتز مع النسيم أوراق أخرى بدلا منكن ، ولكن  
إذا ذبل جذر من الجذور أو أصابه مكروه تهاوت  
الشجرة من عليائها وأصابكن ما أصابها »

وتناوله مرة ناقد سليط اللسان فرد عليه كريلوف  
بهذه الخرافة وعنوانها « الخنزير » فقد أفلت الخنزير  
من باب الحظيرة الواقعة خلف دار سيده وألقى نظرة  
على المطبخ وطاف بالزرائب وتمرغ في الأقدار والأحوال  
وغاص في المياه الراكدة حتى أشبع ميله إلى الثقلب  
في الأوساخ ، ولم تعد به رغبة إلى متابعة التجوال

ومشاهدة الأحوال ، وعاد أدراجه راضياً عن نفسه  
تعلوه الأقدار وتبعث منه الروائح الكريهة .

ولقيه في الطريق أحد الفلاحين فقال له ماذا وجدت  
يا صاح في قصر سيدك الفخم أثناء تنقلك في أمهاته ،  
فقد سمعت أن حجرات القصر حافلة بالآلئ وعقود  
الزبرجد والمرجان وكل ما تشبه العين ويمتع النفس ؟  
فنخر الخنزير نخرأً عالياً وقال « هذا هراء فاني لم  
أر هناك شيئاً ذا قيمة ولم أجد إلا الأقدار والقمامات  
والنفايات ، وإني واثق مما أقول فقد أطلت البحث  
وأمعنت النظر ولم يند عن علمي شيء . »

وتحتم كريلوف هذه الخرافة بقوله « الله يعلم أنني  
لا أود أن أوجه إلى أحد كلمة نابية ، ولكن خبروني  
هل أستطيع أن أمسك عن اطلاق كلمة خنزير على  
الناقد الذي حينما يتصدى للنقد لا تقع عينه إلا على  
العيوب والمآخذ والأخطاء ؟ »

وفي خرافة « مجلس الفيران » يسخر كريلوف من  
الشروط التي تضعها بعض الأمم في الترشيح للمجالس  
النيابية والهيئات التشريعية ومختلف اللجان والمجالس .

فقد أرادت الفيران أن تصلح أحوال العالم وتجعل  
الدنيا دار سعادة وريغد وأن تكيد للطباخين ومدبرات  
شؤون المنازل ويتعاونوا على التشهير بهم والتحذير  
منهم ، وأعلنت الفيران عن عقد مجلس للمداولة ولكنها  
اشتراطت شرطاً لا يخلو من الغرابة ، وذلك الشرط هو  
أنه لا يسمح لأى فأر بحضور هذا الاجتماع إلا إذا  
كان طول ذيله يعادل طول جسمه جميعه ، وعند  
الفيران أنه كلما طال ذنب الفأر دل ذلك على غزارة  
علمه ووفرة فضله ورجحان عقله ، ولكن هل هذه  
الفكرة صحيحة أو ملفة ؟ ونحن البشر كثيراً ما نقيس  
رجاحة العقول بطول اللحي ونحكم على الناس بما يرتدون  
من الثياب .

وقضت الفيران بأن لا يحضر اجتماع المجلس إلا  
الفيران الطويلة الأذنان ، وتبعد الفيران التي لا أذنان

نظن في المستقبل أن العقاب أجل منا شأنًا وأقدر منا على التحليق ، وساقاه أقصر من سيقاننا وعيناه أضيق من عيوننا ، وهو قريب الشبه من الدجاج ، وها نحن نرى أنه يطير في المستوى الذي نطير فيه .

وسمع العقاب حديثها التافه الأجوف فأجاب قائلاً « إنك على حق . ولكن للأمر جانباً آخر . فالعقاب قد يطير في مستوى السقيفة الذي تستطيع الدجاجة أن ترتفع إليه ، ولكن لم يعرف قط يوماً أن دجاجة استطاعت التهويم في الجواء العالية . »

وبنى كريلوف هذه الخرافة بقوله « حينما يروك أن توجه النقدرات إلى من هم خير منك فلا تكدن خاطرك في البحث عن أخطائهم ولكن حاول وأنت ترى ما في أعمالهم من عظمة وقوة وحكمة وأن تتعلم - إذا استطعت - كيف تسمو إلى قممهم العالية ! » .

وكان كريلوف يعتقد أن المبادئ السامية لا تثمر ثمرتها وتؤتي أكلها إذا قام بالإشراف على تنفيذها من لا يؤمنون بها أو من تتعارض مصالحهم مع الأخذ بها ، فهم لا يجدون صعوبة في تأويلها حسب أهوائهم ولا يعدمون وسيلة للإفلات من أحكامها ، وقد أوضح ذلك في خرافته عن « مؤتمر الوحوش » .

فقد سأل الذئب الأسد أن يولييه أمر الخراف ليصلح من شأنها وينهض بها ، وسعى له صديقه الثعلب عند زوجة الأسد باللفظ اللين والثناء الجم ، ولكن لما كانت سمعة الذئب مريبة سيئة ، فقد روى أن تدعى رعية الملك إلى مؤتمر للنظر في الأمر منعاً للأقوايل السيئة والاشاعات الكثيرة ، وحضرت الوحوش جميعها ، وعرض عليها الأمر ، وأخذت الأصوات . وروعى في أخذها مقام معطى الصوت ومكانته ، فلم يرتفع صوت واحد بالمعارضة في اختيار الذئب ، ولم تقل كلمة واحدة تعوق إناطة الولاية به . ولذا قرر المؤتمر بالاجماع اختياره ، ولكن أين كانت الخراف ! ولماذا لم يرتفع لهم صوت ولم تسمع منهم كلمة ! لقد

حتى ولو كانت فقدت أذنانها في معركة مشرفة وصراع من أجل المبادئ السامية والمثل العليا ، وقد عد المجلس فقدان الذئب دليل نقص الذكاء وضعف الكفاية ، ودعى المجلس إلى الانعقاد في ساعة السحر ، وجلس الرئيس على المنصة وفتحت الجلسة ، واتفق وجود فأر بلا ذنب بين الأعضاء الحاضرين ، فهمس عضو صغير السن في أذن فأر قد ابيض شارباه قائلاً « كيف سمح لهذا الفأر المجرد من الذئب بحضور الاجتماع ، وماذا أصاب الثاقبون ؟ ادع الحجاب ومرهم باخراج هذا الفأر ، فنحن لا نستطيع الحضور مع القيران المجردة من الأذنان ، وهل نظن هذا الفأر يصلح لشيء ؟ إنه لم يستطع المحافظة على ذنبه ووجوده بيننا مفسدة أى مفسدة . »

فأجابه الفأر العجوز « صه ! فإني أعرف ذلك كله ولكن هذا الفأر من أصدقائي » .

وفي خرافة « العقاب والدجاج » يشير إلى النقاد المحدودى الآفاق الذين يتصدون لتقد المؤلفين العبقريين الذين لا يحسنون فهمهم ولا يستطيعون التحليق في جوهم فقد ازدهت العقاب قوته في صباح يوم أصبحان من أيام الصيف فأخذ يخلق في السماء وينزع فيها طولاً وعرضاً ورنق بجناحيه حيث يومض البرق وتسرى السحب ، وفجأة حط من سماواته العالية بأجنحته الملكية فوق سقيفة متواضعة ، والعقبان لا تجتم في العادة إلا في شوامخ القمم وسوامق السرح ، ولكن الملوك لهم بدواتهم وربما أثار العقاب المهبوط فوق هذه السقيفة تشر يفالها ورفعاً لشأنها ، وربما لم يجد سريحة لائقة بمقامه أو ذروة عالية ملائمة له ، ومهما يكن من الأمر فلسنا على بينة من معرفة الأسباب التي دعت إلى ذلك ، ولحظت ذلك دجاجة كانت تتردد على الأنبار المحاورة ، فقالت لإحدى صديقاتها « ما سر هذا الاحترام الذي تبديه الطيور لهذا العقاب ؟ إنه يطير مثلنا وفي استطاعتي أن أرفرف بجناحي فوق السقيفة كما يفعل ورجائي ألا



استدعى الكثير منهم ولكنهم في النهاية أهمل أمرهم وتركوا وشأنهم ، وقد كانوا هم أول من يجب الاهتمام بمعرفة رأيه والحصول على موافقته !

وتناول كريلوف في خرافاته الخرافات الإنسانية السائدة في كل العصور ، من ذلك مسألة محاولة الإنسان التنصل من عيوبه وأخطائه وذنوبه والحرص على إلقاء تبعتها على الغير ، وبخاصة ذلك المخلوق البائس التعس المسمى « الشيطان » وقد روى كريلوف الخرافة الآتية ليوضح رأيه وعنوانها « افتراء » وهو يقول فيها إنه في بعض بلاد الشرق الأقصى كان يعيش أحد البراهمة ، وكان فقيهاً باقراً ، ولكنه برغم ذلك كان سيء السيرة والسريرة ، وحتى البراهمة مثل سائر الناس فيهم البرهمي الصالح الصادق وفيهم البرهمي الكاذب الدعي ، وكان يضايقه من زعيم الطائفة البرهمية تشدده وفرط إخلاصه ويقظته ، فلم يكن أحد من البراهمة يجترئ على الاستهانة بأصول العقيدة وتقاليده الطائفة .

وجاء يوم من أيام الصيام عند البراهمة ، ولم يكن صاحبنا يستطيع الصبر على آلام الحرمان ، فاستحضر بيضة من بيض الدجاج ، ولما مضى موهن من الليل أشعل شمعة وأخذ يدينها من البيضة لينضجها ، وسره أن يتغفل الشيخ الأكبر ويخدعه ، ولكن الشيخ الحبر كان ساهراً يتهدد ، فأحس الحركة ، ولمح الضوء الضئيل ، وأقبل خفية ليتبين جلية الأمر ، ولما فاجأ البرهمي الزائف قال له « لقد كشف أمرك يا صاحبي الملتحي ولن تخدعنا بعد اليوم ! » .

وأدرك البرهمي عظيم ذنبه ، ولكنه لم يجد سبيلا للإنكار فقد كان الدليل قائماً وكانت المفاجأة مذهلة فقال متوسلاً « ساعني أيها الأب الصالح ، واغفر لي ذنبي فقد كدت أنكر نفسي ، ولقد استغواني الشيطان وأغراني بارتكاب المخطور ، وزين لي أكل البيض » .  
وهنا انبعث صوت الشيطان من أحد أركان الحجر وهو يقول « ألا نخجل أيها الرجل ! أنكم معشر البشر

تلقون علينا تبعة ذنوبكم وجرائمكم ، على حين أننا نحن الشياطين نتعلم منكم في كل يوم أشياء كثيرة جديدة ، وأنا لم أكن أعلم حتى اليوم أن البيضة يمكن انضاجها على الشمعة » .

ومن خرافاته البديعة خرافة « النسر والعنكبوت » وقد وصف فيها تعلق العاجزين الحاملين بمناكب العطاء البارزين ، ويقول فيها « إن النسر حلق في أعالي الفضاء ومر في طيرانه فوق قمم جبال القوقاز ، ثم حط على شجرة أرز قديمة العهد ، وأخذ يجيل الطرف في المنظر البديع الممتد أمام عينيه ، وكان يشرف من عليائه على الغابات المأججة بالخضرة والأنهار الملتوية المتعرجة ، والمراعي الواسعة والبراري الفيحاء ، وحمد الله الذي منح جناحيه القوة التي تمكنه من بلوغ هذه الأعالي السامقة والتحليق فوق تلك المرتفعات الشاخحة ، وشاهدة روائع الطبيعة وجمال الكون .

وسمعه العنكبوت وهو يردد الحمد والشكر ، ويتحدث بنعمة الله عليه ، فقال له « لست وحدك يا صديقي الذي تفرد بالتحليق في الأعالي وارتقاء الذرى الرفيعة ، وها أنذا جالس في مكان لا يقل ارتفاعاً وسمواً عن مكانك » .

وحول النسر بصره نحو الناحية التي أقبل منها الصوت ، فلمح العنكبوت متعلقاً بأحد أغصان الشجرة الفارعة ، وقد أخذ يمد نسيجه وينصب شبابه كأنه يحاول أن يسد مطلع الشمس .

فقال له النسر « ولكن كيف جئت إلى هنا ؟ لقد ارتقيت مرتقى صعباً ، وتجاوزت حدود قدرتك ، ولا طاقة لك على تسلق هذه الأعالي الصاعدة ، وليس لك أجنحة تطير بها ، ومن المؤكد أنك لم تأت إلى هنا زاحفاً ، وأنا لا أجترئ على مثل ما أقدمت عليه ، فخبرني كيف وصلت إلى هنا » .

فأجاب العنكبوت قائلاً « الأمر هين ، لقد تعلقت بجناحيك ! فأنت الذي حملتني إلى هنا ! وقد استمسكت

بذيلك ، ولكنى أستطيع الاعتماد على نفسى ، ولست  
فى حاجة إليك فلا تتأبه على وتواضع فى حديثك  
معى ! » .

ولم يكذب ينسب بهذه الكلمات الأخيرة حتى هبت  
عاصفة سريعة هوجاء طاحت بصاحبنا الفخور المتعالى  
وألقت به إلى حضيض الوادى ، وهذه خاتمة الأدياء  
المغرورين الذين يسرون فى ركاب العطاء ، ثم ينتفخون  
وينسون عجزهم وصغر همهم ، ويسلكون أنفسهم فى  
عداد العطاء والأعيان حتى تحين الظروف التى تكشف  
ضعفهم وتفضح عجزهم وقصورهم .

والكريلوف قدرة خارقة على إيجاز الموقف واختصاره  
فى صورة مكتملة لامعة وكلمة وجيزة جامعة مانعة ،  
من أمثلة ذلك خرافته الداعية عن « الفلاحين والنهر »  
وفىها يصف ما يلقاه الفلاحون من ظلم الحكام وعسف  
عمال الحكومة ، وهذه ترجمتها المشورة :

فى ذات يوم ضاق صدر الفلاحين بما يلحقهم من  
الاضطهاد وما يصيبهم من الإفساد والنهب والسلب  
والسرقات وابتزاز الأموال واغتصاب المحاصيل ، وقد  
كانت الجداول والقنوات والترع تطفى على طرفهم ،  
وتعرقل أعمالهم ، فصح عزمهم على تقديم شكوى للنهر  
الأعظم الذى نصب فيه هذه الجداول والقنوات والترع ،  
وكانت أسباب الشكوى قوية واضحة ، فمحاصيلهم  
نهب وتسرق ، وطواحينهم تطفى عليها المياه ، ويختطف  
التيار الجارف الكثير من ماشيتهم ويغرقها ، ويحدث  
ذلك كله والنهر يجرى فى تودة ووقار ، وتقوم على  
ضفتيه المدن الكبيرة العامرة والحواضر الزاهرة آمنة  
مطمئنة ، وكانت الناس لا تظن أن الترع والقنوات  
والجداول تعبت بالفلاحين هذا العبث المؤذى وتستخف  
بهم هذا الاستخفاف المزرى ، وجرى فى وهم الفلاحين  
أن النهر سيعوضهم عما نزل بهم من الحسائر القادحة  
والنكبات المتلاحقة ، فلما اقتربوا من شطآنه أوماً إليه  
من كان فى طليعتهم ، فشخصت أبصارهم صوب النهر

برهة من الزمن ، فرأوا أكثر ما فقدوه طافياً فوق  
متنه ، فالشكوى إذن جهد ضائع وعمل عقيم ، وألقى  
كل منهم نظرة على النهر المتدفق الجارى ، ثم تبادلوا  
النظرات ، وهزوا رؤوسهم ، وعادوا أدرأجهم .

وتجادبوا وهم عائدون فى الطريق أطراف الحديث  
وتوافت آراؤهم على أنه لا فائدة من انفاق الجهد فى  
مقاضاة الصغير إذا كان يقتسم جميع ما ينهبه ويسلبه مع  
الكبير العظيم .

ووصف كريلوف للفلاحين بأنهم « هزوا رؤوسهم  
وعادوا أدرأجهم » أبلغ فى تصوير طبيعة الموقف  
ومأساة الحادثة من الخطب الطوال ، وأمثال هذه  
« القفلات » كانت تروق لافونتين .

وفى خرافة « البركة والنهر » يصف الفرق بين  
الحياة الخصبه المنتجة والحياة البليدة الحاملة العقيم ،  
ويقول فيها « جاورت بركة نهراً عظيماً ، وقالت له  
يوماً « كلما أبصرتك رأيتك جم الحركة ، كثير التشاط ،  
دائم التدفق والجرى ، لا تريح ولا تستريح ، وإخالك  
قد استنفدت قواك ومسك اللغوب ! فضلاً عن ذلك  
فانى كلما تأملت مسيرك رأيت السفن المشحونة بالأحمال  
الثقيلة والأطواف العديدة والزوارق والقوارب الكثيرة  
تشق عبايك وتحملها متون أمواجك ، فتى تسأم هذه  
الحياة الراتبة المملة ؟ إنى أؤثر أن تغيض مياهى على أن  
أحتمل مثل هذا ! أنتستطيع أن تربنى حياة هادئة وادعة  
مثل حياتى ؟ وأنا أسلم بأن أفراداً قلائل يعرفوننى ، وأن  
اسمى لم يكتب فى المصور الجغرافى ولم يقرع الأسماع  
ويعمل البقاع ، ولكن هل المجد والشهرة من الأشياء التى  
تسر القلب ، وتقربها العين ؟ إنى أنعم فى ظلال الراحة ،  
وأعيش رخيبة البال هائلة خلية ، لا يعكر صفو مياهى  
بمجاديف القوارب ولا يثربها مرور السفن ، وقل أن  
تحقق فوق صدرى ورقة ذابلة من أوراق الأشجار ،  
وأنا فى أمن من عصف الرياح ، وطوارق الهموم ،  
ولم يتح لأحد ما أتيت لى من الحظ الحسن ، والعيش

الرغيد ، وجميع من حولي يبذلون الجهد ، ويتجشمون الأهوال ، وأنا أستمتع بالهدوء والاستقرار وأحلم في عزلي الأحلام الفلسفية .

فأجابه النهر « من كان في مثل تضلعك من الفلسفة لا يجهل أن الماء لا يحتفظ بصفائه ونقاؤه إلا إذا كان جارياً متدفقاً ، وإن كنت قد أصبحت نهراً عظيماً ضافي الأمواج طاح العباب فاني لم أبلغ ذلك بالتمني والأحلام ، وإنما باقتحام الأخطار والضرب في صدور الصعاب ، وما أبدل من جهد أو ما أقوم به من حركة يزيد مياهي غزارة وصفاء ، ويحمل اليمن إلى أرجاء العالم ، وينيض الحجر والبركات ، ويذيع فضلي ، ويعلى بين الناس شأنى ، ويكسبني السمعة الحسنة والذكر الباقي ، وربما مد في عمري قروناً أظل خلالها أخصب الجديب وأقرب البعيد على حين يكون اسمك قد نسيه الناس وأصبح نكرة غير معروف » .

وقد تحققت نبوءة النهر، فهو لا يزال يجرى في وقار وجلال برغم علو السن وقدم العهد ، أما البركة فقد ضحل ماؤها وطحلب ، واستأسد فيها النبت واغلولب ، وجفت وزهد أثرها ، وهكذا من يبخل بفضله يستغن عنه ويدبم ويعاوه الصداً ويدب فيه البلى .

وهو يضرب للغنى الذي ينفق المال في غير وجهه مثل السحابة الوطفاء التي مرت فوق أرض قد تكشفت وصوح نبتها وأملحت ولم ينهل ماء السحابة ليروى النبت الذي جف ويبس بقطرة واحدة ، ولما أشرفت على البحر اللجى المنتظم الأمواج استهلّت بوادرها ، وفاخرت الجبل الشامخ بكرمها الواسع وعطائها العميم ، فأجابه الجبل « ما أراك فعلت شيئاً يستأهل الفخر ويستحق الحمد ، فليس البحر في حاجة إلى تودقك المنهل ومائك الغزير ، وكان الأخلق بك أن تروى الحقول والمزارع لتجنبي البلاد خطر المجاعة وشر الخلل والجدوبة » .

وفي خرافة « زوج الثلاثة » ينتقد كريلوف الزواج بأكثر من امرأة ويصف ما يعانیه الزوج في هذه الحالة

من العذاب الذي لا يعادله عذاب ، فقد كان توماس براون متزوجاً من المرأة الصالحة نانسي ، ولكنه لم يكتف بها وتزوج بالسيدة جين والسيدة آن ، وسمع الملك بقصة زواجه ، وكان الملك صارماً لا يتساهل في انزال العقوبة بمن يخالف الشريعة ويخرج على العرف المتبع . فأمر بإلقاء القبض على الرجل الذي اتخذ له ثلاث زوجات وأصدر أمره إلى القضاة والمستشارين بالبحث عن العقوبة التي تجعل هذا الرجل عبرة لغيره من الذين يفكرون في الخروج على القوانين المرعية ، حتى لا يصبح قدوة وقال لهم الملك إنه إذا لم تأخذ العدالة مجراها ويقضى المجلس بإنزال عقوبة رادعة بهذا الرجل فإنه سيصدر حكماً باعدام أعضاء مجلس القضاء جميعاً ، وأكد لهم أنه جاد في الموضوع وأنه يعنى ما يقول ، ففرغ القضاة وهمهم الأمر وأمضوا ثلاثة أيام بلياليها يبحثون ويتناقشون وذهبوا مذاهب شتى وفكروا في عقوبات مختلفة ، ولكن أى العقوبات المقترحة أقدر على منع الشر واستئصاله من جذوره حتى يرتدع هذا الخارج على التقاليد والمخالف لأحكام الشريعة ؟ وأخيراً لاح لهم نور الحق ، وأصدروا حكماً توافقت عليه آراؤهم واجتمعت كلمتهم ، ودعى الرجل لسمع الحكم ، وقيل له إن المحكمة باجماع الآراء رأت أن العقوبة الرادعة لأمثاله هي أن يظل محتفظاً بزواجه الثلاث .

وعجب الناس في بادئ الأمر لهذا الحكم وشاع بينهم أن الملك سيأمر بإعدام القضاة ، ولكن لم يكدهم يمضي أسبوع حتى كان البائس توماس براون قد فئنت حيله وضاق ذرعه ولم يجد له مخرجاً من ورطته إلا بالانتحار .

ومن ذلك اليوم لم يقدم أحد من رعية الملك على الزواج بأكثر من واحدة .

ويرى كريلوف أنه من الحماقة أن نزرى النصيحة التي يقدمها لنا من هو أقل منا شأنًا ويرى من سداد

الرأى تقليب هذه النصيحة على وجوهها فقد تنطوى على تحذير نافع أو توجيه سليم وعنوان الخرافة التي ضمنها هذا المغزى هو «العقاب والخلد» ويروى لنا فيها أن العقاب جاء مع أنثاه إلى غابة في ناحية بعيدة عن بي الإنسان ، وفي صميم الغابة حيث الأشجار المتكاثفة المتوشجة الفروع اختار العقاب بلوطة سامقة مديدة الأغصان ، وابتنى له عشاً في أسمى فروعها ليربي فيه صغاره المنتظر أن ترزق بهم أنثاه في خلال أشهر الصيف .

ونمت إلى الخلد هذه الأخبار فاجترأ على أن يحذر ملك الطيور قائلاً له إن هذا المكان غير أمين ، وإن جذور البلوطة قد عاث فيها البلى وإنها معرضة للسقوط في وقت قريب ، وإن من الخير له أن يجنب صغاره المنتظرين وأنثاه أخطار كارثة سقوط البلوطة .

فكبر الأمر على العقاب وعز عليه أن يتقبل النصيحة من الخلد وقال في نفسه متى كانت العقبان تتلقى النصائح من الحيوانات الضئيلة الشان ؟ ألا يدري هذا الخلد أن العقبان أبعد منه نظراً وأسد رأياً وأغزر علماً ؟ وكيف يبيح لنفسه التدخل في أمرى وأنا ملك الطيور ؟ ولم يعبأ العقاب بنصيحة الخلد ووضعها دبر أذنه ، وأخذ يواصل العمل في بناء العش بأعلى الشجرة وجاءت له ملكة الطيور بأفراخ حسان .

وفي فجر أحد الأيام عاد العقاب إلى وكره حاملاً لزيد لصغاره وأنثاه ، فإذا به يرى البلوطة وقد تهافت من عليائها وتناثرت فروعها ، ولقيت أسرته مصرعها في أثناء سقوط البلوطة ، فاشتد به الخطب ، وبرح به الأسى ، وأخذ بندب سوء حظه ، ويشكو الضربة القاصمة التي أصابت كبريائه لأنه رفض النصيحة التي قدمها له الخلد ، وجعل يردد قوله إنه لم يكن ينتظر محال أن تكون نصيحة الخلد ذات قيمة .

وسمع الخلد المتواضع حديثه فقال له « إن احتفارك لشأني جعلك لا تفكر في نصيحتي ولا تلقى بالك إلى

أننى مقيم في جحر متواضع على مقربة من جذور الأشجار مما يجعلنى أعرف بأحوالها وبما يطرأ عليها من الوهن ويصيبها من البلى » .

وقد تناول كريباوف في خرافاته بعض الأحداث السياسية الكبرى التي عاصرتها مثل الثورة الفرنسية وغزو نابليون لروسيا ومؤتمر فينا ، وفي الخرافة الآتية وعنوانها « ابن الأسد » يعرض بتربية القيصر الإسكندر الأول وأستاذه لاهارب :

وهب الله الأسد ابناً كان يتلهف عليه ، والحيوانات التي قد يكون لك بعض الإلمام بشؤونها وأساليب حياتها ليست مثلنا ، فطفلنا الذي لم يتجاوز العام ضعيف الإدراك صغير الجرم - سواء في ذلك أبناء الملوك وأبناء الشعب - والأسد الذي يبلغ عمره عاماً - كما تعلم - يكون قد فارق القماط وكبر عن الطوق .

وقد أخذ الملك يفكر ويروى كيف ينشئ ابنه نشأة تبعد عنه الجهل ، وتبقى له شهرته الملكية نقية غراء ، فإذا ما تسنم الطفل العرش وأقيمت إليه مقاليد الأمور لا يابوم الناس الأب على ما قد يقع فيه الابن من الأخطاء .

فن الذى يأمره ويكلفه أو يرغمه على تعليم نجله كيف يعرف الواجبات الملكية ويحسن النهوض بها ؟ أيعهد فى ذلك إلى الثعلب ؟ فالثعلب بارع متوقد الذكاء ، ولكنه ولوع بالكذب ، متهالك على الرياء والنفاق ، ومعاشرة الكذابين المنافقين تجلب المتاعب وتجرب المشكلات ، وليس هذا من شيم الملوك وشمائل العظاء !

وخطر له أن يعهد فى ذلك إلى الخلد لأنه يحسن تنظيم بيته ولا يخطو خطوة إلا وهو على بينة من أمره ، وهو يتولى بنفسه تنظيف طعامه وإعداده ، وموجز القول أن جميع التقارير تثبت أن الخلد حيوان بارع فى صغيرات الأمور ، ولكن لتتمهل فى الأمر ! فحقيقة أن الخلد يرى ما تحت أنفه بوضوح ودقة ، ولكنه



لا يرى أبعد من أنه ! ومذهب الخلد مذهب نافع ،  
ولكنه لا يصلح لك ولا لى ، ومملكة الأسد أوسع نطاقاً  
من أكمة الخلد .

ولماذا إذن لا يجرب النمر !

فالنمر شجاع مقدامة ، وقوى مضبور الخلق ،  
ويستطيع أن يعلمك الحركات الحربية ، ولكنه لا يفقه  
شيئاً فى السياسة ، وليست عنده أى فكرة عن حقوق  
الإنسان المدنية ، والمملك يلزم أن يكون سياسياً وقاضياً ،  
ومن خطئ الرأى أن يكون محارباً فاتكاً فحسب ،  
والنمر لا تتقن سوى فن الحرب ، فليس لأبناء الملوك  
أن يتخرجوا على النمر ، وموجز القول أن الأسد فكر  
فى جميع الوحوش ، فوجد أنها كلها مفرطة الجهل ،  
ضعيفة التفكير ، قليلة الخبرة ، حتى الفيل الذى اشتهر  
فى الغابات بالحكمة كما اشتهر أفلاطون قديماً بالفلسفة  
بدا له سخيفاً شديد الغباء .

ولحسن حظ الملك - أو لسوء حظه فإن علينا أن  
نتبين ذلك - علم ملك النمر بما يعانى به ملك الوحوش  
من هم وتسهيد ، وكان دائماً يظهر المودة والعطف  
لصاحب العرش المجاور لبلاده ، وعزم على أن يقوم  
لصديقه بخدمة ملكية ليدل على عظيم إخلاصه وصادق  
وفائه ، فالتمس من الملك أن يتولى هو بنفسه تعليم نجله ،  
فعظم سرور الأسد ، وشكر له هذه اليد الكريمة ،  
وأكبر هذه الأريحية ، وأى تشريف أعظم من أن يقوم  
أحد الملوك الغر الميامين بتعليم ولى العهد !

وبادر ملك الوحوش إلى ارسال نجله ليتلقى فى  
مدرسة ملك النمر أصول الحكم وقواعد السياسة .

ومر عام ، وانصرم عامان آخران ، وكان القادمون  
من مملكة النمر يحملون أحسن الأنباء عن نجل الأسد ،  
ويثنون عليه أطيب الثناء ، ويتحدثون عن تقدمه السريع  
فى الدراسة وكفايته ونبوغه ، وكانت الطيور جميعاً  
تردد ذلك .

وأخيراً أتم الغلام دراسته ، وفاز بالإجازة العلمية  
التي تدل على التفوق والامتياز ، واستقدمه والده ليسر  
برؤيته ، ويبلو علمه وقدرته :

وعاد الابن بعد طول الغياب والتضلع من العلم ،  
ودعا الملك الوحوش جميعها إلى الحضور .

فلما اجتمعت الوحوش وأخذ كل منها مجاسه قبل  
الملك ابنه وعانقه وخاطبه قائلاً : « ولدى الحبيب ،  
أنت الذى ستخلفنى وتقوم بعدى بأعباء الملك وتدير  
أمر الرعية ، وإنى هامة اليوم أو الغد ، وأنت يا ولدى  
فى مقبل العمر وعنفوان القوة والشباب ، وأنا ألقى  
إليك مقاليد الحكم فى سرور وارتياح ، وأملى أن  
تحسن السيرة وتسوس الناس خير سياسة ، وأود أن  
تحدثنى أمام هذا الجمع الحاشد من رجالات الدولة  
وأعيان الوحوش عن العلم الغزير الذى حصلته والمعرفة  
التي اكتسبتها والخبرة التي أفدتها ، وكيف تصلح من  
شؤون أمة الوحوش وتهض بها وتعلى من شأنها » .

فأجاب الشبل « أبت العزيز ، لقد اخترت لى  
فأحسنت الاختيار ، فقد درست دراسة لم يتح مثلها من  
قبل لأحد من الوحوش ، وعرفت ما غاب عنهم ،  
ومعرفتى بالطيور وعاداتها وأساليب حياتها وتقاليدها  
المتبعة ليست لها نظير ، وأنا من أعرف الناس بطرق  
تحسين ذريتها وترقية أنواعها ولا يند عن علمى فى هذا  
الصدد رأى قديم أو حديث ، وعندى إحاطة تامة  
ومعرفة واسعة بمراجع أمثال هذه البحوث ، وإنى  
أعنتم هذه الفرصة لأقدم لك الإجازات العلمية التي تدل  
على توفيقى وتشهد بتفوقى » .

وناول والده تلك المجموعة من الأوراق التي  
يسمونها الإجازات العلمية ، والتي يقال عنها إنها ترن  
قيمة تفكير الإنسان وعلمه وزناً دقيقاً صادقاً ، واسترسل  
يقول « إنى أجد معرفة مسالك النجوم ، وإذا صبحت  
نيتك على أن ألى حكم هذه الأمة فأول عمل سأقوم به  
هو أن أحمل الوحوش على ابتناء الأعشاش والوكور » .

فأن الأسد وتأوه ، وشاركته في ألمه جميع الوحوش  
فتهدت وتوجعت ، وهز الجميع رؤوسهم من الحجل  
والاشمزاز ، وأدرك الملك المتقدم في السن حقيقة  
الموقف بعد فوات الأوان .

فدراسات تجله جميعها غير مجدية ، وكلماته لا تدل  
على الحكمة وأصالة الرأي وصدق النظر ، فما حاجة  
الوحوش إلى المعرفة الواسعة بالطير وعاداتها ؟ والذي  
تعده الطبيعة ليحكم الوحوش لا يحتاج إلى أن يتعمق في  
علم الطيور ، وأسمى فن يتاح للملك اتقانه هو أن يفهم  
حاجة بلاده ويعرف كيف يصلح من أمرها ويعالج  
مشكلاتها وينهض بها .

ولما كان القائد الروسي الشهير كوتوزوف يطارد  
جيش نابليون في أثناء عودته من روسيا أرسل إليه  
كريلوف خرافة « الذئب في بيت الكلاب » وقد قرأها  
القائد على رجاله ، ومضمون الخرافة أن الذئب تسلق  
حائط حظيرة الغنم وسقط في بيت الكلاب التي تتولى  
حراستها فاضطربت الكلاب واشتد نباحها وتحفرت

للوثوب عليه ، وأقبل الحراس وهم يظنون أن لصاً قد  
تسلل إلى الحظيرة ، فلما وجدوا الذئب وأحاطوا به  
خاطبهم قائلاً إنه صديقهم القديم وإنه لا يقصد سوءاً  
وإنما جاء ليؤكد لهم عهد الصداقة ويعددهم ، وعداً  
صادقاً بعدم الاعتداء على الخراف ، فتصدى له رئيس  
الحرس قائلاً « إذا كان شعرك أشمط فإن شعر رأسي  
قد علاه الشيب ، وقد عرفت طبيعة الذئب ولا أقر  
هدنة معها ، وأطلق كلابه على الذئب ، وحينما وصل  
كوتوزوف وهو يقرأ الخرافة إلى قول رئيس الحرس  
« إن شعر رأسي قد علاه الشيب » كشف القائد الكبير  
عن رأسه وأظهر لجنوده خصائل شعره البيضاء .

وخرافات كريلوف علاوة على ما تضمنته من  
حكمة ومعرفة عميقة بطباع البشر تعد من أرقى نماذج  
الشعر الروسي التي لا يمكن نقلها إلى أي لغة دون أن  
تفقد الكثير من الخصائص التي امتازت بها كما يؤكد لنا  
برنارد بارز الذي تولى نقلها نظماً من اللغة الروسية إلى  
اللغة الإنجليزية .



# كتاب سيوي

بماتلم  
الأستاذ محمد علي النجار

عضو مجمع اللغة العربية

الفرس ، ولم تكن كالبصرة في ذلك . وكان اهتمام الكوفة بالقرآن وعاومه والفقه وما يتبعه . ومن ثم كثر في الكوفة الفقهاء والقراء كعاصم وراوييه : حفص وشعبة ، وحمزة والكسائي وخلف . ولا نرى في البصرة من قراء العشرة سوى أبي عمرو بن العلاء . ويعقوب بن إسحاق الحضرمي ، وقد نرى الحسن البصري من قراء الأربع عشرة .

على أن الكوفة التفتت أخيراً إلى النحو . وكان من أوائلهم أبو جعفر الرواسي ، وقد أخذ عن يونس الذي هو من الطبقة الخامسة من نحاة البصرة ، وجاء بعده الكسائي والقراء ومن تبعهما .

فرى من هذا أن النحو عريق في البصرة ، وأن نحاة الكوفة أخذوا عن نحاة البصرة ، بعد أن كاد النحو ينضج في البصرة ويتسق أمره .

وقدر لنحاة الكوفة الاتصال بالسلطان في عهد الكسائي والقراء اللذين كانا في عصر سيوييه .

وقد ترك لنا سيوييه الكتاب في نحو البصريين فخلد إلى يومنا هذا ، وكان كتاب النحو الجامع ، حتى قيل فيه : قرآن النحو ، وكان للكوفيين كتب في النحو لم يبق لنا منها شيء .

بدئ البحث النحوي في النصف الثاني من القرن الأول الهجري . وقد كان مهد النحو البصرة ؛ إذ كثر اختلاط العرب بالعجم فيها وفشا اللحن ، فرئى محافظة على العربية أن يوضع ما يعصم الناس عن اللحن ويكون حفاظاً على هذه اللغة الشريفة . وكان البحث في النحو أولاً بحثاً في بعض الأساليب العربية ؛ كأسلوب التعجب وأسلوب كان وإن والفاعل والمفعول .

وسار النحو في سبيل التقدم ، وظهرت طبقة أولى من علماء النحو يذكر فيها - على ما عند الزبيدي - أبو الأسود الدؤلي وعبد الرحمن بن هرمز ، وطبقة ثانية ، منها نصر بن عاصم ، ويحيى بن يعمر ، وطبقة ثالثة ، منها عبدالله بن أبي إسحاق الحضرمي ، وطبقة رابعة ، منها أبو عمرو بن العلاء ، والأخفش الكبير أبو الخطاب شيخ سيوييه ، وطبقة خامسة ، منها الخليل ابن أحمد ، ويونس بن حبيب ، وحجاج بن سلمة شيوخ سيوييه ، وطبقة سادسة ، منها سيوييه ، وأبو الحسن الأخفش سعيد بن مسعدة .

فهذا تاريخ النحو في البصرة إلى عهد سيوييه . فأما الكوفة فيبدو أن الحاجة فيها إلى النحو لم تكن كالحاجة في البصرة ؛ لقلّة العجم فيها لبعدها عن بلاد

وسأخصص هنا مبحثين . الأول في حياة سيبويه ،  
والثاني في كتاب سيبويه ، ثم أتبعهما نماذج من الكتاب

### ١ - سيبويه

هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي . وهي  
نسبة إلى الحارث بن كعب : قبيلة يمنية . وهذه النسبة  
بالولاء ، فقد كان سيبويه فارسياً . والظاهر أنه ولاء  
بالإسلام ، أي أن أحد أجداده من الفرس أسلم على يد  
رجل من هذه القبيلة . وقد يكون أول من أسلم من آبائه  
قنبر . وقد يكون ذلك في عهد أمير المؤمنين علي رضي  
الله عنه ، فسمى بقنبر مولاه ، وقد كان لمعاوية رضي  
الله عنه مولى اسمه قنبر ، ولكن الأشهر الأول . وترى  
ضبط قنبر كجعفر . ونرى في التاج أن جد سيبويه  
يضبط بضم ثم فتح وسكون . وظاهر هذا أن الضم  
للقاف والفتح للنون هكذا ( قنبر ) ولكن الذي ينبغي  
أن يفهم أن في القاف الضم والفتح ، غير أن الضم أعلى  
فيه ، فأما النون فساكنة البتة . ويدل لذلك قوله : « ووهم  
شيخنا فضبطه بالضم فقط ونبه عليه ، وهو يوهم أنه  
كقنفذ » فشيخه ضبط القاف بالضم فقط ، وجعله  
الزيدي وهماً ، والصحيح عنده أن فيه الفتح أيضاً ،  
وهما للقاف . ويقول الزمخشري :

ألا صلى الإله صلاة صدق

على عمرو بن عثمان بن قنبر

فأما لقبه ( سيبويه ) فهو لقب فارسي مركب مزجي  
من سيب أي التفاح وبوي أي الرائحة ، فعناه رائحة  
التفاح ، على قاعدة الإضافة في اللسان الفارسي . قيل :  
سمى بذلك لطيب رائحته أو لجماله وحسن خلقه . وقيل :  
مركب من سيب ، وويه اسم صوت . ويذكر بعض  
العارفين باللسان الفارسي أن ويه في هذا اللسان معناها  
مثل وشبه ، فعني التركيب : مثل التفاح . وهكذا  
نفظويه : مثل النقط ، وعمرويه : مثل عمرو . وورد  
في ملوك الفرس شيرويه ، وهو الذي قتل أباه .

والجارى على الألسنة سيبويه بفتح الباء والواو والهاء  
مكسورة . وقد ينطق سيبويه بضم الباء وفتح الياء وسكون  
الهاء ، ويعزى هذا إلى العجم ، تجنبوا الصورة الأولى  
لأن ( ويه ) صوت ندبة . ويعزى أيضاً إلى المحدثين في  
كل اسم بهذه الصيغة . « وإنما <sup>(١)</sup> عدلوا إلى ذلك لحديث  
ورد : أن ويه اسم شيطان » وقد جاء من هذا قول ابن  
بسام في نفظويه :

بأن حواً أمهم طالق إن كان نفظويه من نسلي

وضم الهاء كما ترى ، والأصل السكون .

وقد جاء في الكتاب <sup>(٢)</sup> حكم سيبويه وأمثاله في  
العربية ، فهو يقول : « وعمرويه عندهم بمنزلة حضرموت  
في أنه ضم الآخر إلى الأول . وعمرويه في المعرفة مكسور  
في حال الجر والرفع والنصب غير ممنون . وفي النكرة  
تقول : هذا عمرويه آخر ورأيت عمرويه آخر » وتراه  
اقتصر على النطق المشهور عند الناس .

مولده ونشأته : ولد سيبويه في البيضاء من كورة  
إصطخر بفارس من أبوين فارسين . ولا يعرف على  
وجه اليقين تاريخ ولادته ، إذ حصل اختلاف في عمره  
وفي سنة وفاته . وقد انتقل إلى البصرة فتلقى العلم فيها .  
وكانت هي والكوفة المصيرين المبرزين في علوم العربية  
والدين .

ولا نعرف شيئاً عن أسرته إلا ما ذكر أنه مات  
بين يدي أخيه . ولا ندرى هل انتقلت معه إلى البصرة  
أسرته . ونحن لا نرى لأبيه ذكراً . ونرى <sup>(٣)</sup> بشاراً  
يهجوه حين أشهر أمره فيقول :

ظلمت تغني سادراً في مساءق

وأملك بالمصرين تعطي وتأخذ

(١) البنية ١٨٧ .

(٢) ج ٢ ص ٥٣ .

(٣) الأغاني (الدار) ٣ - ٢١٠ .



ويظهر من هذا أن أمه كانت مع ابنها في العراق .  
ولا ندرى هل تزوج . وفي حديث<sup>(١)</sup> للفراء . أن سيبويه  
كانت له جارية تخدمه . وفي طبقات<sup>(٢)</sup> النحاة لابن قاضي  
شبهة أن جاريته مزقت جزازات كتابه فطلقها . فهل  
يريد بجاريته زوجته ، أو يريد بتطليقها إخراجها من  
بيته وبيعها . والظاهر أنه لم يكن له زوج ولا ولد . وآية  
ذلك أنه بعد أن أخفق في بغداد في قصته مع الكسائي  
— على ما يأتي — لم يعد إلى منزله بالبصرة ، وعمد قاصداً  
إلى فارس .

وقد كان اتجاهه إذ أخذ في طلب العلم إلى علم  
الحديث والرواية . وكان حماد بن سلمة شيخ الحديث  
والرواية في البصرة في عصره . ويقول<sup>(٣)</sup> فيه أبو محمد  
الزبيدي :

يا طالب النحو ألا فابكه بعد أبي عمرو وحماد  
وهو يريد أبا عمرو بن العلاء . فاختلف سيبويه  
إلى حماد يقرأ عليه الحديث ويرويه عنه . وحدث أن  
سيبويه كان يستعمل عليه يوماً فألقى عليه حماد الحديث<sup>(٤)</sup> :  
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما من أحد من  
أصحابي إلا وقد أخذت عليه ليس أبا الدرداء ، فقال  
سيبويه — وكان قد شدا طرفاً من النحو : ليس  
أبو الدرداء . فقال حماد : لحت يا سيبويه . فقال  
سيبويه : لا جرم لأطبن علماً لا تلحنني فيه أبداً ،  
واتجه لدرس النحو فلزم الخليل . وقد ظن سيبويه أن  
الواجب رفع ما بعد ليس ليكون اسماً لها ، ولم يكن  
عرف أسلوب ليس في الاستثناء . وقد عرض سيبويه  
لهذا الأسلوب في الكتاب ١ - ٣٧٦ وأشبعه بياناً وتعليلاً .  
ومما يحكى في ذلك أن سيبويه جاء يوماً إلى حماد بن سلمة  
فقال : أحدثك هشام بن عروة عن أبيه في رجل رعى

في الصلاة — بضم العين — ؟ فقال حماد : أخطأت إنما هو  
رعف — بفتح العين — فانصرف سيبويه إلى الخليل  
فشكاً إليه ما لقيه من حماد . فقال : صدق حماد ، ومثل  
حماد يقول هذا . قال الزبيدي<sup>(١)</sup> : « ورعف لغة  
ضعيفة » .

ومما يذكر في هذا الحديث أن الكسائي<sup>(٢)</sup> كان سبب  
إقباله على العربية أنه كان يجلس إلى قوم من العرب  
يتحدث معهم ، فجاءهم يوماً وقد تعب فقال : قد  
عييت . فقالوا : أتجالسنا وأنت تلحن ! فقال : كيف  
لحت ؟ فقالوا : إن كنت أردت انقطاع الحيلة والتحير  
في الأمر فقل : عييت مخففاً . وإن كنت أردت التعب  
فقل : أعييت . فقام من فورهم ، وطلب العربية حتى  
صار إماماً فيها .

وقد عمد سيبويه بعد هذا إلى النحو يأخذه عن  
أئمته ، ولا سيما الخليل . ويظهر أنه كان لا يرى في حماد  
النحو الذي يشبع رغبته في تفهم دقائق النحو وعويص  
مسائله ، وإن كان يونس يقول : أول من تعلمت منه  
النحو حماد بن سلمة . وذلك أن النحو كان كل يوم  
تظهر فيه أبواب جديدة ، وقد يحمد النحو القديم على  
ما يعرف فيغيب عنه ما يجد منها .

وأخذ النحو عن عيسى بن عمر ( ١٤٩ هـ ) ويونس  
ابن حبيب ( ١٨٣ هـ ) والأخفش الكبير أبي الخطاب  
عبد الحميد بن عبد الحميد . ويذكر أبو زيد الأنصاري  
( ٢١٥ هـ ) أن سيبويه أخذ عنه ، وأنه إذا قال سيبويه :  
أخبرني الثقة فإنما يعنيه ، وأخذ عن غيرهم : ويقول  
في الكتاب ٢ - ٤٢ : « هذا قول يونس والخليل ومن  
رأينا من العلماء » ويذكر في القراءات ممن أخذ عنهم  
هارون . يقول في الكتاب ٢ - ٤٢١ : « وحدثنا هارون  
أن بعضهم قرأ: فلا<sup>(٣)</sup> جناح عليهما- أن يتصلحا بينهما  
صلحاً » وهو هارون بن موسى الأعور ، كان أول من

(١) معجم الأدياء ١ - ١٣٨ .

(٢) ج ٢ ص ٢١٠ .

(٣) تهذيب التهذيب ٣ - ١٣ .

(٤) جاء هذا الحديث في الجامع الصغير في شأن أبي عبيدة بن

الجراح ، مع تغيير في بعض الألفاظ .

(١) ص ٦٦ . (٢) معجم الأدياء ١٣ - ١٦٩ .

(٣) الآية ١٢٨ سورة النساء .

سمع بالبصرة وجوه القراءات وأتفها وتبع الشاذ منها . وقد توفى<sup>(١)</sup> قبل المائتين . وكان أكثر تلقيه عن الخليل ، حتى إنه إذا قال في كتابه : قال أو سألته فإنه يعنى الخليل . وكان الخليل قد عرف له قدره وثقابة ذهنه وقوة فطنته فأبته علمه ونصح له في التعليم . ويقول<sup>(٢)</sup> بعض من كان يغشى الخليل : كنت عند الخليل فأقبل سيبويه فقال : مرحباً بزائر لا يمل . ويقول الراوى : وما سمعت الخليل يقولها لغيره .

وكان سيبويه في أخذه عن شيوخه مستقلاً الفكر ينقد ما يقولونه ببصرة نفاذة ، ويناقشهم مناقشة الجهد الخبير ، فكان بعضهم يخشى مساءلته . حدث<sup>(٣)</sup> الأحفش قال : كنت عند يونس فقيل له : قد أقبل سيبويه . فقال : أعوذ بالله منه ! فجاء فسأله فقال : كيف تقول : مررت به المسكين ؟ فقال : جائز أن أجره على البدل من الهاء . فقال له : فمررت به المسكين - بالرفع - على معنى : المسكين مررت به ؟ فقال : هذا خطأ لأن المضمحل قبل الظاهر . فقال له : إن الخليل أجاز ذلك وأنشد فيه أبياتاً . فقال : هو خطأ . قال : فمررت به المسكين - بالنصب - ؟ فقال : جائز . فقال : على أى شىء ؟ فقال : على الحال . فقال سيبويه : أليس أنت أخبرتنى أن الحال لا تكون بالألف واللام . فقال : صدقت . ثم قال لسيبويه : فما قال صاحبك فيه ؟ - يعنى الخليل - فقال سيبويه : قال لى : إنه ينصب على الترحم . فقال : ما أحسن هذا ! ورأيت مغموماً بقوله : نصبته على الحال . وكان سيبويه مع إجلاله للخليل يمتحن رأيه بموافقة العرب أو مخالفته . يقول في الكتاب ١ - ٢٧٤ : « والذى ذكرت لك قول الخليل . ورأينا العرب توافقه بعد ما سمعناه منه » . بل نراه يزيف قوله . ففي الكتاب

١ - ١٨١ : « وزعم الخليل أنه يجوز أن يقول الرجل : هذا رجل أخو زيد إذا أردت أن تشبهه بأخى زيد . وهذا قبيح ضعيف لا يجوز إلا في موضع الاضطراب . ولو جاز هذا لقلت : هذا قصير الطويل تريد : مثل الطويل ، فلم يجز هذا كما قبح أن تكون المعرفة حالاً كالنكرة إلا في الشعر » .

أستاذية سيبويه : لقد استوى علم العربية عند سيبويه ، وصار في ميعه شبابه وفي حياة شيوخه أستاذاً له حلقة وأصحاب ، واشتهر في البصرة بالإمامة . يقول محمد بن سلام : « كان<sup>(١)</sup> سيبويه النحوى جالساً في حلقاته بالبصرة ، فتذاكرنا شيئاً من حديث قتادة ، فذكر حديثاً غريباً ، وقال : لم يرو هذا إلا سعيد بن أبي العروبة . فقال له بعض ولد جعفر بن سليمان : ما هاتان الزياتان يأبأ بشر ؟ يريد الألف واللام في العروبة . فقال : هكذا يقال ؛ لأن العروبة هى الجمعة . ومن قال : عروبة فقد أخطأ » . وقال ابن عائشة : « كنا<sup>(٢)</sup> نجلس مع سيبويه النحوى في المسجد ، وكان شاباً جميلاً نظيفاً قد تعلق من كل علم بسبب ، وضرب فيه بسهم ، مع حداثة سنه وبراعته في النحو . فبينما نحن عنده ذات يوم إذ هبت ريح أطارت الورق ، فقال لبعض أهل الحلقة : انظر أى ريح هى ؟ وكان على منارة المسجد تمثال فرس من صفر ، فنظر ثم عاد فقال : ما يثبت الفرس على شىء . فقال سيبويه تقول : العرب فى مثل هذا : تذاعبت الرياح أى فعلت فعل الذئب ليختل فيتوهم الناظر أنه عدة ذئاب » .

نعت سيبويه : كان شاباً جميلاً نظيفاً حسن الثياب كما فى وصف ابن عائشة السابق . وكان فى لسانه حبسة أو لكنة . وذلك من أثر فارسيته . وكان ذلك مما يجعل لصاحبه الغلبة عليه فى المناظرة . ولقد تناظر هو والأصمعى ، فغلبه الأصمعى ، فقال يونس : الحق مع

(١) انظر طبقات ابن الجزرى ٢ - ٣٤٨ .

(٢) طبقات الزبيدى ٦٨ .

(٣) معجم الأدباء ١٦ - ١٢٦ .

(١) الزبيدى ٦٧ .

سيبويه ، وهذا - أى الأصمعى - يغلبه بلسانه . وكانت<sup>(١)</sup> هذه المناظرة فى الأبيات التى أوردها سيبويه فى كتابه ، فقد فسر الأصمعى بعضها على خلاف ما فسر سيبويه . ويقول بعض من ذكره : « عمرو بن<sup>(٢)</sup> عثمان قد رأيت . وكان حدث السن ، كنت أسمع فى ذلك العصر أنه أثبت من حمل عن الخليل . وقد سمعته يتكلم وينظر فى النحو . وكانت فى لسانه حجة . ونظرت فى كتابه فرأيت علمه أبلغ من لسانه » .

سيبويه والكسائى ، أو إماما البصرة والكوفة : سبق أن الكسائى وأصحابه اتاهم الحظ والسعادة . ولقد حلوا فى بغداد محلا رفيعا . وكان منهم مؤدبو أولاد الخليفة . وكانوا عند البصريين فى النحو والأدب أقل منهم معرفة وأضعف أسبابا . وقد رأى سيبويه - وهو إمام البصريين - أن يزاحمهم فى مركزهم عسى أن ينال علم البصرة ما يستحقه من انتشار ، وعلماؤها ما يستحقون من مجد . فأزمع أن يرحل إلى بغداد ، وقصد البرامكة ، وعرض عليهم أن يجمعوا بينه وبين الكسائى ، وينظره . وكان واثقا أن سيكون له الفلج والنصر . وبلغ الكسائى مقدم سيبويه ، وخشى مغبة المناظرة أن يزول سلطانه فى بغداد وسلطان أصحابه . فأتى جعفر بن يحيى<sup>(٣)</sup> بن برمك والفضل أخاه ، وقال : أنا وليكما وصاحبكما . وهذا الرجل إنما قدم ليذهب محلى . قالا : فاحتل لنفسك فإننا سنجمع بينكما . ويبدو أن فارسية سيبويه كان يقابلها فارسية الكسائى ، فهو أيضا فارسى من ولد بهمن بن فيروز ، وكان أسديا بالولاء ، فلم يكن لسيبويه ما يجعله أقرب إلى قلوب البرامكة من الكسائى . وكان للكسائى

بعد أنه إمام بغداد فى النحو ومؤدب ولد الرشيد . وكانت حيلة الكسائى التى نبه عليها البرمكيان أن دبر هو وأصحابه خطة كان لها ما توقعوا . وهى أن يتقدمه فى مجلس المناظرة أصحابه فيسألوا سيبويه أسئلة ويتألبوا عليه فيها ، حتى إذا فترت همته وبان كلاله جاء الكسائى فوجد قيرنا قد ذهب حده وزايله غرب نشاطه ، فكان له ما أراد من صرعه . وجاء اليوم الموعد للمناظرة وحضر أصحاب الكسائى وسيبويه وحده لا يظهر له . فأخذ الفراء والأحمر وابن سعدان من الكوفيين ينثالون عليه بالأسئلة ، وهو يجيبهم على مذهبه ، وهم يخطئون إذ كان لا يوافق مذهبهم ، وضجر سيبويه ، وحضر الكسائى ومعه من الأعراب من ينتفعون به لجأه عند السلطان ، وسأل الكسائى سيبويه كيف تقول : كنت أظن أن العقرب أشد لسعة من الزنور فإذا هو هى أو فإذا هو إياها . ويجيب سيبويه بالتزام الصورة الأولى ، ويقرر الكسائى أن الصورتين جائزتان ، ويستشهد الأعراب الذين أحضرهم فيشهدون له ، وينتهى المجلس بغلبة الكسائى . ويمنح البرمكى سيبويه عشرة آلاف درهم ، ويعود سيبويه من بغداد منكسر النفس كيدا . ويقال : إنه ذهب إلى مسقط رأسه البيضاء حيث أدركته منيته سنة ١٨٠ هـ فى أظهر الأقوال . ويقال إن موته كان على أثر فساد فى المعدة ووحزن بليغ لإخفاقه فى إعلاء علم البصرة وتسويده . وقد كان له من حسن الذكر بعده ومن ارتفاع مذهب البصرة ما يعوضه عما فترده . ويروى أنه لما اعتل وضع رأسه فى حجر أخيه ، فبكى أخوه فتمطرت من دمعه قطرة على وجهه فرفع سيبويه رأسه فرآه يبكى فقال :

أخيـن كنا فرق الدهر بيننا

إلى الأمد الأقصى ومن يأمن الدهرا !

(١) معجم الأدباء ١٦ - ١٢٥ .

(٢) المرجع السابق ١١٨ .

(٣) الزبيدى ٦٨ وما بعدها .

الكوفيين أعمى بصائرهم . وكان هذا الاقراء من الكوفيين أحدث شكاً عند بعض الناس ، فسأل الأعمى الشنمري عن هذا وعن أمور تتعلق بسيويه ، فكان من جوابه : « وأما <sup>(١)</sup> كتابه الجارى بين الناس فلم يصح أنه أنشأه من كتاب آخر قبله » .

والثناء على الكتاب كثير . ويقول أبو جعفر النحاس : لم يزل أهل العلوم يفضلون كتاب سيويه ، حتى لقد قال محمد بن يزيد - هو المبرد - : لم يعمل كتاب في علم من العلوم مثل كتاب سيويه . وذلك أن الكتب المصنفة في العلوم مضطرة إلى غيرها ، وكتاب سيويه لا يحتاج من فهمه إلى غيره . وقال <sup>(٢)</sup> الجرمي : أنا منذ ثلاثين سنة أفتى الناس في الفقه من كتاب سيويه . قال المبرد : وذلك أن أبا عمر الجرمي كان صاحب حديث . فلما علم كتاب سيويه تفقه في الحديث ؛ إذ كان كتاب سيويه يتعلم منه النظر والتفتيش ، ثم ينظر في السنن المأثورة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . فبها يصل الطالب إلى مراد الله عز وجل في كتابه . وهي تفتح له أحكام القرآن فتحاً .

تأليف الكتاب : في طبقات النحاة لابن قاضي شعبة رواية عن أبي علي الفارسي ، ولم يذكر المؤلف الراوى . والرواية هي : <sup>(٣)</sup> « وهو قد عقد كتابه وصنف أوائل أبوابه في جزازات وقطع . فلم يكن يقبل على الجارية ولا يشتغل بها وهي مشغوفة بحبه ، ولم يكن يشغله إلا النظر والسهر والكتب . فرصدت خروجه إلى السوق في بعض حوائجه ، وأخذت جذوة نار فطرحتها في الكتب حتى احترقت . فرجع سيويه فنظر إلى كتبه وهي هباء فغشى عليه أسفاً ، ثم أفارق فطلقها ، ثم أنشأ الكتاب بعد ذلك ثانية . قال لنا أبو علي : وذهب منه

هذا هو الكتاب الخالد الذي جمع العربية في ترتيب لم يعهد من قبل . ويقول صاعد الأندلسي في طبقات <sup>(١)</sup> الأمم في الحديث عن المحسبي : « ولا أعرف كتاباً ألّف في علم من العلوم قدمها وحديثها فاشتمل على جميع ذلك العلم وأحاط بجميع أجزاء ذلك الفن غير ثلاثة كتب . أحدها كتاب المحسبي هذا في علم الهيئة والفلك وحركات النجوم . والثاني كتاب أرسطاطليس في علم صناعة المنطق . والثالث كتاب سيويه البصرى في علم النحو العربى . فان هذه الكتب الثلاثة لا يشذ عن كل واحد منها من أصول علمه ولا من فروعها إلا ما لا خطر له » وقد بلغ من جلالته أنه إذا أطلق الكتاب في النحو والصرف انصرف إلى كتاب سيويه .

وليس لدينا في العربية كتاب قبله . وقد قيل <sup>(٢)</sup> : إن عيسى بن عمر ألف قبل سيويه كتابين في النحو هما الإكمال والجامع ، وإن الخليل قال فيهما :

بطل انحنو جميعاً كله غير ما أحدث عيسى بن عمر ذلك لإكمال وهذا جامع وهما للناس شمس وقمر

ويقول اسيرافى : ولم يقعا إلينا ولا رأينا أحداً ذكر أنه رأيهما . والأقرب أن هذا الحديث فرية وضعها الكوفيون ليوقعوا في النفوس أن سيويه استفاد من هذين الكتابين ، والكتاب بين أيدينا ، وهو يروى فيه عن شيوخه ومنهم عيسى بن عمر - وروايته فيه قليلة - وهو يروى عنه بسماحة لا من كتابه . وأعظم فرية من هذا قول ثعلب الكوفي المتعصب : « اجتمع <sup>(٣)</sup> على صنعة كتاب سيويه أربعون إنساناً منهم سيويه . والأصول والمسائل للخليل . والكتاب بأيدينا صنعة عبقرى واحد ، ولا يشتم منه تعدد . وإنما هو حسد

(١) حاشية ابن سعيد على الأشموني ٢ - ٧٢ .

(٢) الزبيدي ٧٧ .

(٣) ٢٦ ص ٢١٠ .

(١) ص ٤٦ طبعة مطبعة السعادة .

(٢) البنية . ٢٧ .

(٣) فهرست ابن النديم .



علم كثير أخذته عن الخليل فيما أحرق له . وفي النفس من هذه الرواية شيء ، فالكتاب كامل لا ينقص شيئاً . وأيا ما كان الأمر فقد تم الكتاب في حياة سيبويه ، ولكنه لم يشهره ، إذ وافاه حمامه قبل أن يرويه أصحابه ويذكر<sup>(١)</sup> أن إبراهيم بن سفيان الزبدي قرأه عليه ، ولكن لم يتمه . وكان أخص الناس بسبويه أبو الحسن الأخفش سعيد بن مسعدة ( ٢١٠ هـ )

وكان سيبويه يعرض عليه كتابه . وهو يقول في ذلك : ما وضع سيبويه في كتابه شيئاً إلا وعرضه عليّ ، وكان يرى أنه أعلم به مني ، وأنا اليوم أعلم منه . وكأنه يريد ما تجدد له من نظر يخالف فيه رأى سيبويه . ولا يزال البصريون يرجحون آراء سيبويه على ما خالفه فيه الأخفش . وقد روى الأخفش الكتاب كما لا عن سيبويه . ويبدو أن سيبويه تركه عنده حين رحل إلى بغداد . وكان الأخفش يكثر الثناء على الكتاب عند الجرمي والمازني فخشي أن ينسبه إلى نفسه إذ لم يكن معروفاً عند الناس ، فعرضاً عليه أن يرويهما الكتاب ، فأخذه عنه ، وانتشر الكتاب واشتهر .

وصف الكتاب : يقع الكتاب في أكثر من تسعمائة وعشرين صفحة من القطع الكبير . وقد جرى التقسيم فيه إلى أبواب ، ولا نرى فيه كتباً ولا فصولاً . وهو يكثر من الأبواب للمبحث الواحد بحسب تنوع ما يجري فيه البحث . فيذكر مثلاً عدة أبواب للفاعل . فباب للفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعول . وباب للفاعل الذي يتعداه فعله إلى مفعولين ، وباب للفاعل الذي يتعداه فعله إلى ثلاثة مفعولين . وهكذا تمشي الأبواب والبحوث .

ويقع الكتاب في جزأين . الأول في مباحث نحوية . والثاني فيه مباحث الممنوع من الصرف ، ومباحث النسب والإضافة ، ومباحث التصغير وبقية مباحث

التصريف . ويبتدئ الكتاب بتقسيم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف . وينتهي بمباحث مخارج الحروف والإدغام . وليس للكتاب خطبة ولا خاتمة . وقد علل هذا بأن سيبويه تخرم قبل أن يضع له الخطبة والخاتمة ، كما لم يضع له اسماً خاصاً .

ويحوى الكتاب مع مباحث النحو والصرف مباحث العربية بوجه عام . ففي تضاعيفه مباحث عن المحاز ، وعن طرف من المعاني ، وعن وجوه إنشاد الشعر وضروراته ، وعن تعريب الكلمات الأعجمية . وفيه قدر صالح من مباحث الأصوات العربية :

العناية بالكتاب : اهتم النحاة بالكتاب وصار عماد درسه . وكان جهابذة البصريين يقرتون الكتاب . ومن اشتهر بإقرائه المبرد والزجاج والمازني ، وأبو بكر مبرمان كان<sup>(١)</sup> يقرئ الكتاب بمائة دينار .

ومن بالغ في الاهتمام به أهل الأندلس . ويقول أبو حيان في البحر المحيط ١-٣ في الحديث عن أهل الأندلس : « ومما برعوا فيه علم الكتاب ، انفردوا بإقرائه مذ أعصار دون غيرهم من ذوى الألباب . أثاروا كنوزه ، وفكوا رموزه ، وقربوا قاصيه ، وراضوا عاصيه ، وفتحوا مقله ، وأوضحوا مشكله ، وأنهجوا شعباه ، وذلوا صغابه ، وأبدوا معانيه في صورة التمثيل ، وأبدعوه بالتركيب والتحليل . . . فالكتاب<sup>(٢)</sup> هو المرقاة إلى فهم الكتاب<sup>(٣)</sup> ، إذ هو المطع على علم الإعراب » .

هل أدخل في الكتاب ما ليس منه : كثرت نسخ الكتاب ، وكان بعضها يكتبه الوراقون ، ولا يتحرى فيه الرواة عن الثقات ، وكان في بعض النسخ حواش على الكتاب فيلحقها الناسخ بمن الكتاب . وفي الأشباه<sup>(٤)</sup>

(١) البنية ٧٤ .

(٢) أي كتاب سيبويه .

(٣) أي القرآن الكريم .

(٤) ج ٤ ص ٢٥ .

(١) البنية ١٨١ .

والنظائر للسيوطي أنه ألحقت حواش من كلام الأخصس وغيره بالكتاب . ويقول الزمخشري في المفصل في مبحث الإضافة : « وما يقع في بعض نسخ الكتاب من قوله :

فرججتها بمزجة زج القلوص أبي مزاده فسيبويه برئ من عهده » وفي النسخة المطبوعة للكتاب<sup>(١)</sup> « وزعم الخليل أن قولهم : ظريف وظروف لم يكسر على ظريف ، كما أن المذاكير لم تكسر على ذكر ، وقال أبو عمر : أقول في ظروف : هو جمع ظريف كسر على غير بنائه وليس مثل مذاكير . والدليل على ذلك أنك إذا صغرت قلت : ظريفون ولا تقول ذلك في مذاكير » وأبو عمر هو صالح بن إسحاق الجرمي وقد قيل إنه رأى سيبويه ولم يأخذ عنه . وقد كانت هذه حاشية في نسخة الجرمي فألحقها الناسخ بالكتاب وتابعه النساخ . وفي اللسان ( فقد ) جاء البيت :

إذا فاقد خطباء فرخين رجعت

ذكرت سليمان في الخليل المابين

وفيه عقبه : « قال ابن سيده : هكذا أنشده سيبويه بتقديم خطباء على فرخين » ولم يوقف على هذا البيت في الكتاب ، فيبدو أنه كان في نسخة ابن سيده . وفي المخصص ١٢٤/١٦ أن الذي ذكر البيت أبو علي الفارسي . منج سيبويه في الكتاب واحتججه : يأخذ سيبويه في المسألة من النحو أو الصرف أو وجوه العربية ، فيوصلها ويذكر ما أثر فيها عن الخليل وغيره ، ويعمل كل وجه فيها . وهو في ذلك يتم عن عبقرية نادرة وعن إلمام تام بمزاج العربية وروحها ويذكر الشبيه للمسألة والمابين لها . وهو يحتاج بما يسمع من كلام العرب نثره وشعره وبقرات القرآن . وقد أخذ القراءة عن أبي عمرو بن العلاء ، وذكره ابن الجزري في القراءة<sup>(٢)</sup> وهو يقول في الكتاب ١ - ٧٤ : « وقد قرأ بعضهم

وأما ثمود فهديناهم - يريد نصب ثمود - إلا أن القراءة لا تخالف لأنها السنة » . ولا نراه يستشهد بالحديث ، مع أنه<sup>(١)</sup> أخذ الحديث عن الخليل . وقد علمنا أنه أخذ بعض الحديث عن حماد بن سلمة المحدث الكبير . ونراه يقول : « وأما<sup>(٢)</sup> قولهم : كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه هما اللذان يهودانه وينصرانه ففيه ثلاثة أوجه » وتراه أورده هكذا منسوباً إلى العرب . وجاء في الجامع الصغير حديثاً بلفظ « كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » وقال الشارح : « حديث صحيح » وكان ذلك لأن هذا اللفظ الذي استشهد به ليس لفظ الحديث وأن بعض العرب رواه على صحته . وجاء في الكتاب ١ - ١٣٠ : « وذلك قولك : الناس مجزيون بأعمالهم إن خيراً فخيراً وإن شراً فشر » ومن<sup>(٣)</sup> العلماء من يجعله حديثاً ، ومنهم من لا يجعله حديثاً ، وإن كان معناه مما ورد فيه حديث .

ويكرر في الكتاب ذكر سماعه عن العرب فيقول : « وحدثنا<sup>(٤)</sup> بعض العرب أن رجلاً من بني أسد قال يوم جيلة واستقبله بعير أعور فتطير منه فقال : يا بني أسد أعور وذاناب ! » . ويقول : « وسمعنا<sup>(٥)</sup> من يقول : كجالب التمر إلى هجر يا فتى » . وقد يعتمد في الرواية على غيره فيقول : « وزعم أبو الخطاب أنه سمع بعض العرب الموثوق بعريبتهم ينشد هذا البيت :

أتوعدني بقومك يا بن حجل

أشابات يخالون العبادا

بما جمعت من حضن بن عمرو

وما حضن وعمرو والجيادا

(١) تاريخ بغداد ١١ - ٣٢٦ .

(٢) الكتاب ١ - ٣٩٦ .

(٣) انظر الصبان في مبحث حذف كان .

(٤) الكتاب ١ - ١٧٢ .

(٥) الكتاب ٢ - ٢٣ .

(١) ج ٢ ص ٢٠٨ .

(٢) غاية النهاية رقم ٢٤٥٩ .

وسبويه قد يكرر الشاهد للاستشهاد به في حكمين  
إعرايين ، كما في بيت زهير وصرمة . وهو محتج  
بالرواية عن العرب الموثوق بعريتهم وإن كانت الرواية  
مغيرة عن الأصل . فقد جاء في الكتاب ١ - ٤٢٨  
لزيادة الأعجم :

وكنت إذا نغمت قناة قوم

كسرت كعوبها أو تستقيها

فقال شارح أبيات الإيضاح : وقع (١) هذا البيت  
في قصيدة لزيد الأعجم غالبها مرفوع القوافي وبعضها  
مجرورها . وقال الزنجشري في شرح أبيات الكتاب :  
أبيات القصيدة غير منصوبة وإنما أنشده سبويه منصوباً  
لأنه سمعه هكذا ممن يستشهد بقوله .

وقد يشد سبويه البيت مركباً من بيتين لأنه سمعه  
هكذا . فقد جاء في الكتاب ١ - ٣٥٦ قول الشاعر :

ورد جازرهم حرفاً مصرمة

ولا كريم من الولدان مصبوح

وهو مركب من بيتين - كما في اللسان ( صرر ) -  
وهما :

إذا اللقاح غدت ملقى أصرتها

ولا كريم من الولدان مصبوح

ورد جازرهم حرفاً مصرمة

في الرأس منها وفي الأصلاء تملح

نقد الكتاب : لم يسلم الكتاب - على جلالته - من  
النقد . ولقد نقده من كان من أكثر الناس إجلالاً له  
وتنويهاً بشأنه ، وهو المبرد ، فلقد كتب كتاباً في  
نقده سماه مسائل الغلط . على أن اثبات أنه رجع عما  
راه في الكتاب ، وقال : « هذا (٢) شيء كنا رأيناه في  
أيام الحدائث ، وأما الآن فلا » . وقد تصدى للرد على  
المبرد في مسائل الغلط ابن ولاد في كتاب سماه الانتصار

وشواهد الشعرية تبلغ خمسين وألف بيت . ويقول  
الجرمي : « نظرت (١) في كتاب سبويه فإذا فيه ألف  
وخسون بيتاً . فأما الألف فعرفت أسماء قائلها . وأما  
الخمسون فلم أعرف قائلها » . وقد عرف (٢) الشنقيطي  
الكبير محمد حميد بن التلاميذ واحداً منها . وهو قوله :

أبعد كندة تمدحن قبيلا

ورد هذا الشطر في الكتاب ٢ - ١٥١ . وولف

الشنقيطي على أنه لامرئ القيس وصدر البيت :

قالت فطيمة حل شعرك مدحه

وهو في نسخة الديوان بتحقيق الأستاذ محمد  
أبي الفضل في ص ٣٥٨ . على أن الناظر في الكتاب يقفه  
قوله قبل الشطر : « وقال مقنع » والظاهر أن هذا اسم  
الشاعر ، ومن المعروفين بهذا الاسم المقنع الكندي ،  
فلا يكون إذاً من الأبيات التي لا يعرف قائلها ، فإذا  
كان هذا الغزو خطأً كان له مقام آخر .

ويذكر في سبب إغفال سبويه أسماء شعرائه أن البيت  
قد تعتوره نسبتان وأكثر ، فينسب إلى شاعر في موطن ،  
وإلى آخر في آخر ، ولا تكون الرواة على ثقة من  
أحدهما . وقد وقع هذا في عمل الجرمي الذي استمر عليه  
الكتاب . فالبيت :

مشائيم ليسوا مصلحين عشيرة

ولا ناعب إلا بين غرابها

نسب في الكتاب ١ - ٨٣ ، ١٥٤ للأخوص

الرياحي ، ونسب للفرزدق في ١ - ٤١٨ .

والبيت :

بدا لي أني لست مدرك ما مضى

ولا سابقاً شيئاً إذا كان جائياً

نسب إلى زهير في ١ - ٨٣ ، ونسب إلى صرمة بن

قيس الأنصاري في ١ - ١٥٤ ، وإن كانت الرواية

الأخيرة (سابق) بالجر .

(١) انظر حاشية الصبان لي الأشموني في مبحث إعراب الفعل .

(٢) الخصائص ١ - ٢٠٦ .

(١) الزبيدي ٧٧ .

(٢) انظر ج ١ ص ٢٩ من الخزانة طبعة السلفية .

وقد عرفنا نقد المبرد من هذا الكتاب ؛ إذ كان من منهجه أن يورد لفظ المبرد في رده على سيبويه ، ثم يكرر عليه بالرد والانتصار لسيبويه . وهو مخطوط في دار الكتب . ويجعل ابن ولاد عنوان كل نقدة «مسألة» وجملة مسائله ثلاث وثلاثون ومائة .

ومن أمثلة ذلك أن سيبويه في الكتاب يرى أنه لا يتقدم التمييز على ناصبه . ففي قولك : امتلاً الإناء ماء لا يقال : ماء امتلاً الإناء . فيرد عليه المبرد بأن التمييز عند سيبويه كالحال ، وهو يجيز تقدم الحال على عاملها الفعل . فقياسه أن يجوز تقديم التمييز على عامله الفعل . ويرد عليه ابن ولاد في المسألة الحادية والعشرين بأن التمييز لا يشبه الحال في كل حال . فهو يخالف الحال في أن التمييز في نحو طاب زيد نفساً أصله فاعل ، ومن شأن الفاعل ألا يقدم على فعله . وما لم يكن التمييز فيه فاعلاً حمل على ما التمييز فيه فاعل . وفي الكتاب ١ - ٢٣٥ : « وقال بعض العرب : قال فلانة » فقال المبرد : هذا خطأ لم يوجد في قرآن ولا كلام فصيح ولا شعر . فقال ابن ولاد في المسألة السادسة والأربعين : « هذا كلام ظاهر الفساد بين الاختلال : . وذلك أنه حكى عن سيبويه أنه روى عن بعض العرب : قال فلانة ثم خطأه في ذلك . وهذا موضع التكذيب فيه أشبه من التخطئة ؛ لأنه ليس بقياس قاسه فيرد عليه ويخطأ فيه . وإنما ذكر أن بعض العرب قال ذلك . فإن كانت التخطئة لمن قال ذلك من العرب فهذا رجل يجعل كلامه في النحو أصلاً وكلام العرب فرعاً . فاستجاز أن يخطئها إذا تكلمت بفرع يخالف أصله » .

عبارة الكتاب : عبارة سيبويه فيها شيء من الغموض لدقة أفكاره وتعليقاته . وتحتاج في معظمها إلى تفهم وجهه . ومن ثم احتاج الكتاب إلى الشروح . فشرحه أبو سعيد السيرافي والرماني وغيرهما . وشرحه كلها لا تزال مخطوطة .

نسخ الكتاب : نسخ الكتاب المخطوطة في المكاتب البعامة كثيرة ، ومنها النسخة ( ١٤٠ نحو ) في دار الكتب وهي في مجلد واحد . وقد طبع في باريس في مجلدين في سني ١٨٨١ - ١٨٨٥ م ، وطبع في برلين في مجلدين أيضاً في سني ١٨٩٤ - ١٩٠٠ مع ترجمة ألمانية ، وطبع في كلكتا في مجلدين في سنة ١٨٨٧ مع شرح الشواهد للأعلم . وطبع في بولاق مع شرح الشواهد للأعلم في جزأين في سنتي ١٩١٦ ، ١٩١٧ . وهذه الطبعة هي التي نحيل عليها في هذا البحث .

### ٣- نماذج من الكتاب

١- ( هذا<sup>(١)</sup> باب ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك لإظهاره من المصادر في غير الدعاء ) من ذلك قولك : حمداً وشكراً لا كفرأ ، وعجباً ، وأفعل ذلك وكرامة ، ومسرة ، ونعمة عين ، وحباً ، ونعام عين ، ولا أفعل ذلك ولا كيداً ولاهماً ، ولأفعلن ذلك ورغماً وهواناً . وإنما ينتصب هذا على إضمار الفعل ؛ كأنك قلت : أحمد الله حمداً ، وأشكر الله شكراً . وكأنك قلت : أعجب عجباً ، وأكرمك كرامة ، وأسرك مسرة ، ولا أكاد كيداً ، ولا أهمهماً ، وأرغمك رغماً . وإنما اختزل<sup>(٢)</sup> الفعل ههنا لأنهم جعلوا هذا بدلاً من اللفظ بالفعل ؛ كما فعلوا ذلك في باب الدعاء ؛ دأن قولهم : حمداً في موضع أحمد الله ، وقوله : عجباً في موضع أعجب منه ، وقوله : ولا كيداً في موضع ولا أكاد ولا أهم . وقد جاء بعض هذا رفعاً مبتدأ ثم يبنى عليه<sup>(٣)</sup> . وزعم<sup>(٤)</sup> يونس أن رؤية بين العجاج

(١) الكتاب ١ - ١٦٠ .

(٢) أي حذف .

(٣) أي يؤتى بعده بخبره .

(٤) يريد بالزعم الرأي والقول ، ولا يريد . وهيه



كان ينشد هذا البيت رفعا ، وهو لبعض مذبح (وهو<sup>(١)</sup> هني بن أحمر الكنانى ) :

عجب لتلك قضية وإقامتى

فيكم على تلك القضية أعجب

وسمعنا بعض العرب الموثوق به يقال له : كيف أصبحت ؟ فيقول : حمد الله وثناء عليه ، كأنه يحمله على مضمر في نيته هو المظهر ، كأنه يقول : أمرى وشأنى حمد الله وثناء عليه . ولو نصب لكان الذى فى نفسه الفعل ولم يكن مبتدأ ليبنى عليه ، ولا ليكون مبنياً على شىء هو ما أظهر . وهذا مثل بيت سمعناه من بعض العرب الموثوق به يرويه :

فتالت حنان ما أتى بك ههنا

أذو نسب أم أنت بالحنى عارف

لم ترد : تخنن ، ولكنها قالت : أمرنا حنان أو ما يصيبنا حنان . وفى هذا المعنى كله معنى النصب . ومثله فى أنه على الابتداء وليس على فعل قوله عز وجل ( قالوا معذرة إلى ربكم ) لم يريدوا<sup>(٢)</sup> أن يعتذروا اعتذاراً مستأنفاً من أمر ليموا عليه ، ولكنهم قيل لهم : لم تعظون قوماً ، قالوا موعظتنا معذرة إلى ربكم ، ولو قال رجل لرجل : معذرة إلى الله وإليك من كذا وكذا يريد اعتذاراً لنصب . . . » .

٢ - ( هذا<sup>(٣)</sup> باب ما يضاف إلى الأفعال من الأسماء ) يضاف إليها أسماء الدهر . وذلك قولك : هذا يوم يقوم زيد ، وآتيك يوم يقول ذاك ، وقال الله عز وجل - : ( هذا<sup>(٤)</sup> يوم لا ينطقون ) و ( هذا<sup>(٥)</sup> يوم

( ١ ) كذا وكثانة ليست من مذبح فيما يعرف ، فذبح يمنية وكثانة حجازية . وفى نسبة البيت اختلاف كثير . وانظر خزانة الأدب ( السلفية ) ٢ - ٣٢ .

( ٢ ) ليس عند سيبويه فى القراءة إلا رفع ( معذرة ) وقد جاء النصب فى رواية حفص عن عاصم ، ولم يقف عليها سيبويه . وهذا فى الآية ١٦٤ سورة الأعراف .

( ٣ ) الكتاب ١ - ٤٦٠ .

( ٤ ) الآية ٣٥ سورة المرسلات .

( ٥ ) الآية ١١٩ سورة المائدة .

ينفع الصادقين صدقهم ) . وجاز هذا فى الأزمنة واطرد فيها ، كما جاز للفعل أن يكون صفة . وتوسعوا بذلك فى الدهر لكثرتة فى كلامهم ، فلم يخرجوا الفعل من هذا كما لم يخرجوا الأسماء من ألف الوصل ، نحو ابن ، وإنما أصله للفعل وتصريفه . ومما يضاف إلى الفعل أيضاً قولك : ما رأيت منذ كان عندى ، ومنذ جئنى . ومنه أيضاً آية . قال :

بآية تقدمون الخيل شعنا

كأن على سنا بكها مداما

وقال يزيد بن عمرو بن الصعق :

ألا من مبلغ عنى تمبا

بآية ما تحبون الطعاما

فما لغو . . . وسألته - يعنى الخليل - عن قوله فى الأزمنة : كان ذاك زمن زيد أمير ، فقال : لما كانت فى معنى إذ<sup>(١)</sup> أضافوها إلى ما قد<sup>(٢)</sup> عمل بعضه فى بعض كما يدخلون إذ على ما قد عمل بعضه فى بعض ، ولا يغيرونه شهبوا هذا بذلك . ولا يجوز هذا فى الأزمنة حتى تكون بمنزلة إذ . فإن قلت : يكون هذا يوم زيد أمير كان خطأ . حدثنا بذلك يونس عن العرب ؛ لأنك لا تقول : يكون هذا إذا زيد أمير . جملة هذا الباب أن الزمان إذا كان ماضياً أضيف إلى الفعل وإلى الابتداء والخبر ؛ لأنه فى معنى إذ فأضيف إلى ما يضاف إليه إذ ، وإذا كان لما لم يقع لم يضاف إلا إلى الأفعال ؛ لأنه فى معنى إذا ، وإذا هذه لا تضاف إلا إلى الأفعال . . .

٣ - ( هذا<sup>(٣)</sup> باب تسمية المؤنث ) اعلم أن كل مؤنث سميت بثلاثة أحرف متوال منها حرفان بالتحريك لا ينصرف . فإن سميت بثلاثة أحرف فكان الأوسط منها ساكناً وكانت شيئاً مؤنثاً أو اسماً الغالب عليه المؤنث كسعاد فأنت بالخيار : إن شئت صرفته ، وإن شئت لم تصرفه . وترك الصرف أجود . وتلك الأسماء نحو

( ١ ) أى يراد به المضى . ( ٢ ) يريد الجملة .

( ٣ ) للكتاب ٢ - ٢٢ .

قِدْر وعِزْز ودَعْد وجَمَل ونَعْم وهنْد . وقد قال الشاعر  
فَصْرَف ذلك ولم يَصْرَفه :

لم تتلفَع بفضل مِزْرَها

دَعْد ولم تغذ دَعْد في العَلب

فَصْرَف ولم يَصْرَف . وإنما كان المؤنث بهذه المِزْنة  
ولم يكن كالمذكر لأن الأشياء كلها أصلها التذكير  
ثم تختص بعد . فكل مؤنث شيء والشيء يذكر .  
فالتذكير أول ، وهو أشد تمكناً ؛ كما أن النكرة هي  
أشد تمكناً من المعرفة ؛ لأن الأشياء إنما تكون نكرة ثم  
تعرف . فالتذكير قبل ، وهو أشد تمكناً . فالأول  
أشد تمكناً عندهم . فالنكرة تعرف بالألف واللام  
والإضافة وأن يكون علماً ، والشيء يختص بالتأنيث  
فيخرج من التذكير كما يخرج المذكور إلى المعرفة . فإن  
سميت المؤنث بعمر أو زيد لم يجز الصرف . هذا قول  
أبي إسحاق وأبي عمرو فيما حدثنا يونس . وهو القياس .  
وكان عيسى يصرف امرأة اسمها عمرو لأنه على أخف  
الأبنية .

٤- (هذا<sup>(١)</sup>) باب ما كان من الأعجمية على  
أربعة أحرف وقد أعرب فكسرت على مثال مفاعل .  
زعم الخليل أنهم يلحقون جمعه الهاء إلا قليلاً  
وكذلك وجدوا أكثره فيما زعم الخليل . وذلك موزج<sup>(١)</sup>

(١) الكتاب ٢ - ٢٠١ .

(٢) هو الخف .

وموازجة ، وصولج<sup>(١)</sup> وصالجة ، وكريج<sup>(٢)</sup> وكرايجة  
وطيلسان وطيلسة ، وجورب وجواربة . وقد قالوا :  
جوارب وكيالج<sup>(٣)</sup> ، جعلوها كالصوامع والكواكب .  
وقد أدخلوا الهاء أيضاً فقالوا : كيالجة . ونظيره في  
العربية صيقل وصياقلة ، وصيرف وصيارفة ، وقشع<sup>(٤)</sup>  
وقشاعمة ، فقد جاء إذا أعرب كملك وملائكة . وقالوا :  
أناسية نجمع لإنسان . وكذلك إذا كسرت الاسم وأنت  
تريد آل فلان أو جماعة الحى أو بنى فلان . وذلك قولك  
المسامعة والمناذرة والمهالبة والأحامرة والأزارقة .  
وقالوا الدياسم وهو ولد الذئب ، والمعاول ؛ كما قالوا  
جوارب شبهوه بالكواكب حين أعرب ، وجعلوا  
الدياسم بمنزلة الغيالم والواحد غيام<sup>(٥)</sup> . وبمثل ذلك  
الأشاعر ؛ وقالوا البرابرة والسيابجة<sup>(٦)</sup> ، فاجتمع فيها  
الأعجمية وأنها من الإضافة ، إنما يعنى البربريين  
والسديجين ، كما أردت بالمسامعة المسعجين ، فأهل  
الأرض كالحى .

(١) هو الفضة .

(٢) هو الخانوت .

(٣) جمع كيلحة للمكيال .

(٤) هو الممن من الناس والنسور .

(٥) من معانيه الضفدع .

(٦) هم قوم من الهند والسند يكونون مع رئيس السفينة البحرية

يهدونها الطريق .



# نقد العقل الخالص لكانط

بمستلم ،

الدكتور عثمان أمين

رئيس قسم الفلسفة بكلية آداب جامعة القاهرة

## ١ - مقدمة عن كانط وفلسفته النقدية

( أ ) كانط والمثالية الألمانية :

انعقد الإجماع بين الثقاة من مؤرخي الفكر الفلسفي على أن أقطاب الفلسفة ، منذ العصر اليوناني القديم ، حتى عصرنا هذا أربعة : أولهم أفلاطون ، وثانيهم أرسطو ، وثالثهم ديكارت ، ورابعهم كانط . وإذن فالفيلسوف الألماني « كانط » هو آخر أولئك العباقرة من أفذاذ الإنسانية المفكرة الذين استطاعوا ، بحياتهم ومؤلفاتهم ، أن يخلقوا في الحياة العقلية في بلادهم وخارج بلادهم أثراً باقياً عند أهل عصرهم وعند الخلف من بعدهم . لقد وصفه أحد الكتاب بأنه « مفكر هز العالم بفكره أشد مما هزه معاصره فردريك الأكبر على أنزغم من جيوشه ومدافعه » . وما من أحد ممن يأخذون أمور الفكر والحياة مأخذ الجد يستطيع اليوم أن يفكر أو أن يعمل من دون أن يضع موضع الاعتبار نظريات كانط وآراءه . وقد كانت تلك الآراء ولا شك من أكبر الوقائع في تاريخ العصر الحديث ، إنها ، فيما يرى « كونون فيشر » ، تمثل ثورة شبيهة بالثورة التي أحدثها سقراط حين صرف الإنسان عن دراسة الكون

إلى دراسة النفس . والحق أنها تحدد مهمة الفيلسوف تحديداً دقيقاً ، بحيث لا يعنيه أن يستكشف مبادئ الوجود ، ولا أن يحصل لنفسه نظرة عن العالم ، بقدر ما يعنيه أن يبحث في قوة العقل ، يتبين اختصاصه وحدوده ومداه ، ويلتمس شروط المعرفة الإنسانية ويبحث عن قيمة أفكارنا وأحكامنا وتصرفاتنا .

وقد أصبح « كانط » علماً على فلسفة ينسبونها إليه ( « الكانطية » ) ويطلقون عليها أحياناً اسم « النقدية » ، وأحياناً أخرى اسم « الترستندنتالية » . وأياً ما كان اختيارنا أو تفضيلنا لأي من هذه الأوصاف الثلاثة ، فالذي لا شك فيه أن فلسفة كانط هي الركيزة الأولى للمثالية الألمانية ، وأنها هي التي عبست الطريق لانتصارات تلك المثالية منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أيامنا هذه .

والواقع أن كبار تلاميذ كانط في ألمانيا كانوا كلهم مثاليين ، وقد تميزت مثالياتهم بما تميزت به المثالية الكانطية . والمثالية الكانطية ، كما قال « إرنست كاسيرر » ، ليست كالمثالية الأفلاطونية : فليس المثالي في مذهب كانط شيئاً معارضاً للتجربة ؛ وليس شيئاً واقعاً خارج التجربة متعالياً عليها ، بل هو أقرب إلى

أن يكون مرحلة وعاملاً في عملية التجربة ذاتها . وإذن -  
فليس للمثالي وجود « انطولوجي » مستقل ، ولا كيان  
مفرد قائم بذاته ، بل هو مبدأ منظم ، ضروري لاستعمال  
التجربة : إنه يكملها ويضفي عليها وحدة نسقية .

وللمثالية الكانطية طابعان : « النقدية »  
و « الترנסدنتالية » . وطابع النقدية واضح ، كما يرى  
« برتراند رسل » : لأن المثالية الألمانية منذ أيام كانط  
قد اتخذت نقد المعرفة وسيلة لبلوغ النتائج الفلسفية  
المتباينة ، وميزت تمييزاً واضحاً بين الذات العارفة وبين  
الموضوع الذي يعرف ، كما أنكرت الأخلاق النفعية  
إنكاراً صريحاً لا هوادة فيه . و « الترנסدنتالية » ، عند  
كانط وأتباعه ، إنما هي وصف للصور والمعاني والمبادئ  
« الأولانية » إذا كانت متعلقة بالتجربة محددة لها ،  
لا متعالية عليها مفارقة لها ، خلافاً لما توهم المتوهمون  
( وسنبين ذلك تفصيلاً في تحليلنا لنقد العقل الخالص ) .  
ومبادئ « النقدية » مبادئ ترانسدنتالية كذلك : لأن  
المنهج النقدي - خلافاً للمنهج « القطعي » - عبارة عن  
التطبيق الصحيح للمعاني « الأولانية » ، أي تطبيقها على  
موضوع معطى من التجربة ، وبذلك يكون تحصيلاً  
لمعرفة فلسفية لموضوعات تجريبية .

(ب) كانط والفلسفة النقدية :

أراد كانط ، كما أراد سقراط وكما أراد ديكارت ،  
أن يستخدم العقل في معرفة ما يقول ، ومعرفة ما يحق له  
أن يقول . ولكن طرفة كانط أنه فرض على العقل نفسه  
أن يدع للنقد ، وأنه بهذا النقد قد استبان فيه ادعاءات  
غير مشروعة في بعض المجالات ، ووطد سلطانه في  
مجاله الخاص الذي ليس له مجال سواه . وإذا كان الشك  
قد ساق ديكارت إلى اليقين ، فالنقد سيسوق كانط إلى  
الإيمان : ذلك أن الفكر الكانطي ، كالفكر الديكارتي ،  
فكر إيجابي بناء ، ومهمة كانط هي على الأصالة مهمة  
تأسيس وتشديد ، سواء في العلم أو في الأخلاق أو في

الفن أو في السياسة أو في الدين ؛ فقد رأى أننا قادرون  
على بلوغ الحقيقة في العلوم ، وأن القانون الأخلاقي عليه  
الصمير ، وأن الجمال يفرض نفسه على الناس بضرورة  
شاملة ، وأن العقل في علياء عرشه ينكر إطلاقاً أن تكون  
الحرب سبيلاً من سبل الحق ، ويجعل من حالة السلم  
واجباً مباشراً لكل دولة ، وأن الدين يلائم المطامح  
العبيقة الراسخة في شعور الإنسان وعقله .

هذه الوقائع الثابتة هي نقطة البداية في تفكير كانط  
منها شرع في النظر ، وعليها أقام المذهب . والسؤال  
الأكبر في الفلسفة الكانطية سؤال بسيط جداً في ظاهره ،  
عميق جداً في باطنه : على أي نحو ينبغي أن تكون النفس  
الإنسانية لكي يكون من الممكن قيام واقع ما ( علم أو  
أخلاق أو فن أو دين ) . ومنهج كانط إذن هو للبدء من  
هذه الوقائع المقررة أو من « المعطيات » ، ثم إخضاعها  
للتحليل ، لكي تستخلص منها عناصرها الأولانية المكونة  
لها . وهذا التحليل ليس تحليلاً منطقياً أو سيكولوجياً  
صرفاً ، كما توهم بعض المحدثين ، وإنما هو تحليل  
« ترانسدنتالي » ، باصطلاح كانط ، بمعنى أنه شارطي  
كامن ، « جواني » - باصطلاحنا نحن - أي أنه يرمي  
إلى أن يحدد « أولانياً » ( أي عقلياً ، مبدئياً وقبل كل  
تجربة ) الشروط التي تجعل معرفتنا « ممكنة » ، وأن  
يرسم في الوقت نفسه مدى هذه المعرفة وحدودها .  
فطابع النقد الكانطي هو ما سمي بالصورية الجوانية :  
إنه لا يضع في بنية الذات الناظرة أو العاملة أفكاراً  
« مفظورة » أو مبادئ أولى ، بل يضع « صوراً خالصة »  
ومن ثم فقوام العقل النظري أو العملي عند كانط هو  
القدرة على التأليف ، بواسطة « الصور الخالصة » التي  
يقدمها العقل نفسه للتجربة و « المقولات » الأولانية التي  
تصب فيها مادة التجربة بعد ذلك .



## (ج) روح الفلسفة الكانطية :

النقد في الاصطلاح العام معناه امتحان شيء من جهة قيمته . ونقد العقل الخالص هو امتحان لقيمة العقل نفسه ، من حيث استعماله النظري الذي يتوخى الحقيقة غاية له . ونقد العقل العملي هو امتحان لقيمة العقل من حيث إنه مدبر للعمل . وأن غايته ثبوت الأخلاقية . وهذا الاستعمال للفظ «النقد» قد أدخله كانط في الفلسفة ؛ ولذلك أطلق مؤرخو الفلسفة على مذهبه اسم «النقدية» أو «الفلسفة النقدية» . وإن يكن هو نفسه قد وصف عصره بأنه «عصر النقدية» . النقدية التي ينبغي أن يخضع لها كل شيء . إن الدين على أساس قداسته ، والقانون على أساس جلاله ، كثيراً ما يقاومان أي محاولة لتبغى التخصيص لأقويلهما . ولكن حصول هذا يشير الشبهة بأن أقويلهما لا تقوم على سند صحيح ، ولم يعودا يتوقعان ذلك الاحترام غير المتكلف الذي يؤديه العقل للأشياء التي يتبين ثباتها على اختبار البحث الجري .

في هذه الكلمات عبر كانط عن الفكرة التي تحرك فلسفته كلها وتلهيها . فلباب المذهب هو القول بأن هنالك استعمالاً «مشروعاً» ، صحيحاً لتصورات الفهم الخالصة ولبادئه . وهذا الاستعمال المشروع لا يعدو تعقل الأشياء المعطيات في التجربة ، وفقاً للصور التي يفرضها الذهن على الأشياء ؛ وأن هنالك استعمالاً «غير مشروع» ، وهو عبارة عن اعتبار تلك التصورات نفسها أموراً واقعية واعتبار تلك المبادئ حقائق عينية . وروح الفلسفة الكانطية التوفيق بين المثالية والواقعية - والجمع ، على نحو طريف - بين الدعاوى التقليدية المتعارضة ، دعاوى المدرستين المتخاصمتين : المدرسة «التجريبية» والمدرسة «العقلية» . والنقدية تفسر كل معرفة صحيحة بأنها ثمرة لعاملين لازميين لبنائها ولا يقل الواحد منهما خطراً عن الآخر : عامل «أولاني»

متقدم على التجربة تقدم الرتبة والحيثية ، وتقدم الشرط على المشروط ، لا تقدم السابق على اللاحق في الزمان . وهذا العامل هو من طبيعة الذات العارفة أو الذهن الناظر ؛ وعامل مادي قوامه أحاسيس الإدراك الحسي ؛ فإذا افتقرنا إلى واحد من العاملين لم يكن لدينا معرفة صحيحة : «إن حدوساً من غير تصورات تكون عمياء ، وإن تصورات من غير حدوس تكون فارغة» . وإذن فلسفة كانط «نقدية» حقاً . إنها تريد قبل أن تقرر شيئاً أو تحكم على شيء أن تضعه في الميزان لتثبت منه تمام التثبت ، ولا يهجمها أن تدعى المعرفة ، بل تحاول أن تبين شروط المعرفة . وإذا كانت الفلسفة الكانطية نقدية بهذا المعنى العام فهي نقادية كذلك بالمعنى الخاص ، معنى نظرية الأفكار التي احتدم حولها الجدل : فهي خلافاً للنظريات المتطرفة التي ذهب إليها «لينتز» من جهة و «لوك» من جهة أخرى ، تحرص على أن تفرق في تكوين الأفكار بين ما هو صادر عن الإحساس وما هو صادر عن نشاط العقل ؛ وهي تسلم مع «الحسين» بأن «مادة» أفكارنا تزودنا بها الحواس وتسلم مع «المثاليين» بأن «صورة» الأفكار وهيئتها من عمل العقل ، وأن العقل بقوانينه الخاصة هو الذي يحول معطيات الإحساس إلى أفكار . فالنقدية لا تريد أن تكون حسية ولا ذهنية بالمعنى الضيق لهذين اللفظين ، وإنما تريد أن تكون : في الامتحان الذي تجريه للعقل ، «ترنسندنالية» ، أي حاكمة ناقدة عادلة ، مجاوزة لجميع المذاهب التقليدية ، واقفة موقفاً أعلى تستطيع أن تنظر منه ، لتقدير الصواب أو الخطأ في كل واحد من تلك المذاهب . وهي إذن أقرب إلى أن تكون منهجاً من أن تكون مذهباً ، وأشبه بأن تكون مدخلاً للفلسفة وتمهيداً لها من أن تكون فلسفة قد تمت وفرغ منها . وإذا كان لا بد من وصف يميز فلسفة كانط ، قلنا إن شعارها الحقيقي أن «الفلسفة هي تشريع العقل» وهذا الشعار متضمن لمنهج كانط كله : ذهاب من

الذات إلى الأشياء ، ومن العقل النظري إلى «الظواهر»  
ومن العقل العملي إلى التصرف والسلوك . ويعمد النقد  
الكانطي إلى التحليل «الترنسدنتالي» ، فيكشف عن  
الشروط الضرورية لسير العقل الخالص في استعماله :  
النظري والعملي ، ثم تأتي الميتافيزيقا فتحدد ،  
على نحو «أولاني» ، جميع المبادئ العقلية التي تسترشد  
بها المعرفة والأخلاق ، وتستخلص من مبادئ النقد  
الشروط الضرورية لكل علم صحيح ، وكذلك الشروط  
التي لا بد منها للفضيلة وللحياة الاجتماعية وللسلام الدائم  
وللفن والدين . وإذن فالمنهج الكانطي «النقدي» يظل  
دائماً متميزاً عن المنهج «التجريبي» الذي يريد أن يذهب  
من الأشياء إلى العقل ، ومن المشروط إلى الشرط ،  
ويظل متميزاً كذلك عن المنهج «القطعي» الذي ينسب  
إلى العقل «مضموناً» سابقاً على كل حدس تجريبي  
ومجاوزاً له : إن سبيل النقد ، كما قلنا ، هو الذهاب  
من الشرط إلى المشروط ، ومن الصورة إلى المضمون ؛  
وليس أبعد عن روح الفلسفة النقدية من الزعم بأنها تريد  
أن تجاوز التجربة أو أن تستغني عنها ؛ وليس أبعد عن فهم  
كانط من القول بأن مثاليته «متعالية» أو مفارقة ، أو أنها  
تريد أن «تخلق» الواقع ، في حين أنها لم تحرص على  
شيء بمقدار حرصها على أن تحدد ، تحديداً «أولانياً»  
شروطها ، أعم قوانين الحقائق الواقعة .

## ٢- سيرة كانط في أفكاره الفلسفية

(أ) حياة من أجل الفكر :

ولد كانط في ٢٣ أبريل سنة ١٧٢٤ في مدينة  
«كنجزبرج» في بروسيا الشرقية . وقضى الفيلسوف  
حياته كلها إلى أن مات في ١٢ فبراير سنة ١٨٠٤ على  
مقربة من تلك المدينة . وقد كانت حياة كانط في  
صميمها حياة أكاديمية ، أعنى حياة منصرفه كلها إلى  
التأمل والدرس والتعليم . ولم يعيش الرجل إلا للفلسفة :

لم يتزوج ، ولم يتقلد أي منصب إداري أو سياسي .  
ولئن يكن الفيلسوف قد عاش في زمان مضطرب أيام  
حرب السنين السبع ، وعاصر الثورة الفرنسية حتى  
الفترة الأولى من حكم نابليون ، إلا أن الأحداث المعلمة  
في حياته لم تكن قط أحداثاً خارجية ، بل هي أحداث  
داخلية . متصلة بهواجس ذهنه ووساوس فكره .  
والحادث الوحيد الذي ترك في حياته ، ساعة من الزمان  
بعض الاضطراب هو المعارضة التي لقيها من جانب  
الحكومة القائمة حينذاك ، إذ صادرت كتابه عن «الدين  
في حدود العقل وحده» ؛ لكن هذا التصادم المتأخر  
المؤقت مع أزياب السلطة الحاكمة لا يمكن أن يقارن  
مثلاً ، ولو من بعيد ، بالاضطهاد الأليم الذي عاناه  
«اسبينوزا» من السلطات الدينية اليهودية .

وقد استطاع كانط أن يخضع حياته كلها لنظام  
محكم دقيق لا يشذ عنه أبداً : أثر عنه أنه كان يستيقظ  
من نومه في الساعة الخامسة صباحاً ، فيتناول فنجانين  
من الشاي ويدخن الغليون ، ثم يقرأ ويكتب إلى أن تحين  
ساعة محاضراته في الجامعة ، فاذا فرغ منها عاد إلى داره  
وأخذ يبحث حتى الساعة الواحدة إلا ربعاً ، فيغادر  
حينئذ مكتبته ، ويتناول كوباً من نبيذ الراين أو نبيذ  
هينجاريا ، ثم يرتدى ثيابه ويحلس إلى مائدة الطعام في  
تمام الساعة الواحدة .

وقد كان برنامج رياضته لا يتغير كذلك أبداً .  
كان يخرج كل يوم للرياضة في الساعة الرابعة بعد الظهر  
فينتهي دائماً إلى المشي الصغير بين أشجار اليزفون ،  
ذلك المشي الذي أطلق عليه زماناً اسم «مشي  
الفيلسوف» ، فيجتازه مقبلاً مديراً عدة مرات . فلم  
يتغير هذا البرنامج اليومي إلا مرة واحدة حين بلغه نبأ  
الثورة الفرنسية ، فذهب إلى طريق برلين يستطلع الأنباء  
الواردة من فرنسا .

ومع أن حكيم «كنجزبرج» قد نظم حياته تنظيمياً  
محكماً ، وأجراها على وتيرة واحدة ، قد تبعث في مزاج

غيره من الناس وجوماً وسامة ، فان تعليمه في الجامعة كان فيما يبدو تعليماً حياً مرحاً ممتعاً : كان الأستاذ يحاضر فيملاً نفوس مستمعيه بمزيج فريد من النشوة والإعجاب والتبجيل ؛ وكان يقف خلف الدرج المرتفع فيحتفي جسمه الصغير وقوامه القصير ، ولا يظهر منه إلا رأسه ، رأس قرمزي اللون ، وضاح الجبين ، على الوجنتين ، ذو عينين زرقاوين واسعتين حادتي البصر . ويصفه تلميذه « هردر » فيقول : « كان وجهه المنبسط الذي كأنما قد « قد على قد الفكر » ، موطناً لفرح ومرح لا يتحولان ولا ينضبان ؛ وكان الكلام الفصيح الأخاذ ينساب من شفثيه ، فياضاً بالمعاني العميقة الدالة ، مزوجاً بالنكتة والدعابة » . وظل كانط حفيظاً على رسالة الجامعة لا يقصر عنها ولا يعدل بها شيئاً ، فحقق على وجه الكمال ، مجهده الدائب وعبقريته الخالصة ، ذلك الطراز الممتاز لأستاذ الجامعة الألمانية .

#### (ب) الفترة السابقة على النقد :

والبيئة العقلية التي نما فيها فكر الفيلسوف هي آراء جماعة « القانتين » أو « الخاشعين » من جهة ، وفلسفة القرن الثامن عشر من جهة أخرى . أما القانتون فهم شيعة بروتستانتية متعبدة متطهرة ، تعلق من شأن القلب والحياة الباطنة ، وتعارض اللاهوت المسيحي العقلي الجرد ، وتضع الأعمال فوق الاعتقادات ، وتشيد بالبر والتقوى والإحسان . وأما فلسفة القرن الثامن عشر أو « فلسفة التنوير » — كما كانوا يسمونها في ألمانيا — فكانت تذهب إلى أن جميع الشرور التي ابتليت بها الإنسانية منشؤها الجهل والمذلة التي تنتج منه ، وأن تقدم المعارف والتنوير خليق أن يكسب الناس السعادة والتحرر .

وقد كان عصر كانط عصرًا مجيداً ازدهرت فيه المعارف والآداب ، وعاش فيه رجال مرموقون ناهون مثل « هردر » و « جاكوبى » و « جوتة » و « شيلر » .

وقد ألم كانط بمجمل أفكار عصره في ألمانيا ، وواصل تأملاته بصحبة ثلاثة من المفكرين من غير الألمان ، وهم « نيوتن » و « هيوم » و « روسو » ، وجميعهم أثروا فيه بأبلغ تأثير : تلقى عن « نيوتن » فكرته عن علم الطبيعة الرياضى . لقد صار العلم عند « نيوتن » هو الفحص عن القوانين التي يستطاع التعبير عنها بلغة الرياضة ولم يعد بحثاً عن العلل والكائنات كما كان شأنه عند ديكارت . واتضحت ضرورة الاعتماد على التجربة واستحالة استخلاص القوانين الطبيعية من التصورات الجردة . لكن اتضح كذلك أن من الممكن الانتهاء إلى قوانين ضرورية تعين على التنبؤ بالظواهر المستقبلية تنبؤاً دقيقاً : وذلك التباين بين « احتمالية » التجربة و « ضرورة » القوانين هو أحد الحواجز الكبرى التي ساقط كانط إلى التأمل وإعمال الفكر .

أما « هيوم » فهو ، باعتراف كانط نفسه ، الرجل الذى « أيقظه من سباته القطعى » ، بما أثاره من شبهات وشكوك عن النظرة الشائعة عن العلية ؛ فقد بين ذلك الفيلسوف أن الاعتقاد السائد بين الناس أن المعاول يتبع العلة ضرورةً ، هو اعتقاد لا يستند إلى أساس سليم : ذلك أن العلة ، مهما تقصيناها ، لا تكشف لنا عن أى قوة فيها من شأنها أن تحدث معلولها . ولو لم ترشدنا التجربة إلى ذلك المعاول لما استطعنا أبداً أن نتنبأ به من قبل . ولإذن فلا بد أن يكون الاعتقاد بالرابطة بين العلة والمعلول اعتقاداً قائماً على رابطة « ذاتية » محضة بين فكرة « الظاهرة » التي نعتبرها علة ، وبين فكرة الظاهرة التي تبدو لنا معلولاً لها . وتلك الرابطة ناشئة في الحقيقة من تكرار التجربة بتعاقب ظاهرتين تكررأ تنشأ عنه عادة إخطارنا بالبال فكرة الظاهرة الثانية عند عروض الظاهرة الأولى . — ذلك النحو من النظر الهيموى باعث على التشكك والحيرة : إنه يجعل اعتقادنا بالضرورة الطبيعية قائماً على مجرد « العادة » وهي ظاهرة عرضية ؛ ولكنه برغم ذلك تشكك قوى وجيه ، يستند إلى تحليل

نافذ لما يستطيع الملاحظ أن يلحظه في العلاقة بين علة ومعلولها .

وأما « روسو » فقد أخذ كانط عنه شعوره العميق ييقين الضمير الذي نستشعره في وجداننا استشعاراً مباشراً ليس إلى الارتياح فيه سبيل .

ولكن علم « نيوتن » ، وتشكك « هيوم » ، وأخلاقية « روسو » كل هذا سيتناوله كانط تناولاً جديداً يضيف عليه أصالة وعمقاً : فالعلم النيوتوني عند كانط لا يبقى منهجاً من مناهج البحث ، والتشكك الهيومى لا يقف عند الشك ، والفطرة الأخلاقية عند « روسو » أصبحت لا تقنع بذلك النوع من التدفق الوجداني . وأخذ كانط يتساءل : ماذا تكون الحقيقة إذا كانت موضوعاً للعلم الرياضى للطبيعة ؟ وماذا تكون الحقيقة إذا كانت الرابطة بين العلة والمعلول رابطة تأليفية ، بمعنى أن فكرة العلة لا تحتوى على فكرة معلولها ؟ وماذا تكون الحقيقة إذا كان هنالك قانون أخلاقى مطلق منقوش في قرارة القلوب ؟

هذه تأملات كانط في الفترة السابقة على ظهور النقدية . فلا بدع أن تصبح نظرات « نيوتن » و « هيوم » و « روسو » مادة للتأمل النقدي وآلات للبحث الميتافيزيقى .

### (ج) الفترة النقدية :

نشأت فكرة « النقدية » في ذهن كانط منذ سنة ١٧٦٩ ، ولكنها لم تستطع الظهور في كتاب « نقد العقل الخالص » إلا بعد إحدى عشرة سنة من التأمل المتصل . ومنذ ذلك الحين أرسى كانط مذهبه على دعائمته الكبرى وظل حتى وفاته متبعباً نتائج مقدماته ، مطبقاً لها على جميع المسائل التي شغلته في شبابه . وقد كتب كانط في هذه الفترة رسائل عديدة ؛ وجميعها مهماختلف ترتيبها الزمني ، تندرج في عداد الكتب الخمسة الكبرى المشهورة التي نال بها مقامه المرموق في تاريخ الفلسفة

الحديثة : الكتاب الأول « نقد العقل الخالص » أى نقد مبادئ العلم ، والثانى « نقد العقل العملى »<sup>(١)</sup> أى نقد مبادئ الأخلاق ، والثالث ، « نقد ملكة الحكم » أى نقد مبادئ الذوق ، والرابع « الدين في حدود العقل وحده » ، والخامس « مشروع للسلام الدائم » ، وجميعها تتعاقب في نظام منطقى من سنة ١٧٨١ إلى سنة ١٧٩٥ .

وأول خصائص الفلسفة النقدية أنها كما قلنا تجرى على العقل امتحاناً ، فتحلل بعناية مختلف العناصر التي تتألف منها هذه الملكة ، وتميز بين المجال النظرى والمجال العملى ، والمجال الجمالى ، والمجال الدينى . والعقل عندها شبيه بملك من الملوك يحكم ، تحت أسماء مختلفة ، ثلاثة دول ، لكل دولة منها قوانينها وآدابها وميولها . ويتجلى العقل في المجال النظرى على أنه قوة المعرفة أو ملكة « الحق » ، وفي المجال العملى على أنه قوة الفعل أو ملكة « الخير » ، وفي المجال الجمالى على أنه قوة الملاءمة للغايات أو ملكة « الجميل » . وتتناول الفلسفة الكانطية هذه المجالات المختلفة ، فتفحص عن كل واحدة منها فحصاً نقدياً يريد أن يكون موضوعياً نزيهاً ، لا يميل إلى مذهب ولا ينحاز إلى جانب .

والسؤال الذى ولّد الفلسفة الكانطية النقدية كلها

سؤال بسيط ، نستطيع أن نصوغه بلغة علماء الكلام الإسلاميين ، فنقول : كيف أمكن أن يكون « الوجود العيني » موافقاً « للوجود الذهني » ؟ وبعبارة أخرى لم يعد السؤال : ما الأشياء ؟ بل السؤال الكانطى هو هذا : ما الشروط الواجب توافرها في الأشياء لتسويغ قيمة العلم والقيم الأخلاقية والجمالية والدينية ؟<sup>(٢)</sup> ذلك أن الذهن لا يصل في ملابسته للأشياء . أو للموجودات

(١) نلاحظ هنا أن الفارابى سبق كانط إلى إطلاق لفظ « العقل العملى » ( انظر : الفارابى : « فصول المدنى » بتحقيق دنلوب ، مطبعة كمبريدج ١٩٦١ ص ١٢٨ من النص العربى ) .  
(٢) السؤال بلغة كانط : كيف يمكن « لموضوع » ما أن يوافق « تصوراً » ما ؟ .



« في الأعيان » ، خلواً من كل حكم وفي حال قابلية وطواعية واستعداد للسير وفقاً لمعطيات التجربة ، على نحو ما تصور « بيكون » و « ديكارت » بل يصل مزوداً مليئاً بعلمه وأخلاقه وفنه ودينه ؛ وكأنما يتقدم مطالباً الواقع بأن يجيء متفقاً مع هذه القيم . والعمل الفلسفي عبارة عن بيان هذه المطالب ؛ من أجل ذلك كان كله « أولانياً » بمعنى أنه يستخلص من أحكامنا على الواقع الشروط الواجب فرضها على الحقيقة الواقعة لكي تصبح تلك الأحكام صحيحة .

« نقد العقل الخالص » : « الثورة الكوبرنيقية » : هذا السؤال قد ساق كانط إلى وضع مشكلة العقل وضعاً جديداً . والذي أثار تفكيره هو عجز الميتافيزيقا التقليدية ، « تلك القطعية العتيقة التي ينخر السوس فيها » وعجز « سيكولوجياً » الذهن الإنساني » على نحو ما تصورها « لوك » وخلفاؤه ؛ فشرع هو في فحص علمي جديد لمشكلة العقل ، بعد أن افترق الفلاسفة فيها شيعاً .

كان الفلاسفة السابقون عليه يرون أن الحقيقة إنما نجدتها في موافقة التصور الذهني للموضوع الخارجي . أو بعبارة المتكلمين الإسلاميين ، هي « مطابقة ما بالأذهان لما بالأعيان » ؛ « ولقد دأبوا حتى يومنا هذا على القول بأن جميع معارفنا لا بد أن تنتظم وترتب وفقاً للموضوعات . فلنبحث مرةً عسى أن نكون أكثر توفيقاً منهم ، فنفترض بالعكس أن الموضوعات هي التي لا بد لها أن تنتظم وترتب وفقاً لمعرفتنا » : تلك هي الفكرة الرئيسية الكانطية : لا ينبغي أن نلتمس في الأشياء تفسيراً لقوانين الذهن ، بل ينبغي أن نلتمس في الذهن نفسه تفسيراً لقوانين الأشياء . وقد وضع كانط الأسس الأولى للفلسفة النقدية حين قرر أن الذهن هو « المشرع » للأشياء ، وأن « عالم الأعيان » ، أي عالم المادة والأجسام ، بدون الذات العارفة الكلية ، لا يمكن أن يعرف لنا ، ومن ثم فكأنه عندنا معدوم

لا وجود له . وقد كان هذا القرار الكانطي ثورة في الفلسفة الحديثة . شبهها الفيلسوف نفسه بالثورة التي قام بها العالم « كوبرنيك » في علم الفلك . فكما أن « كوبرنيك » قد فسر الحركات الظاهرة للأجرام السماوية مفترضاً أنها إنما تقرم على حركة المشاهد على الأرض ، يعني بذلك أن الكواكب ثابتة لا حركة لها في ذاتها وإنما الرأى هو الذي يفترض الحركة فيها . لأنه هو الذي يدور . فكذلك قال كانط إن الخواص الظاهرة للواقع مرجعها إلى ذهن المدرك أو العارف ، وأن الذات العارفة تطبع الأشياء بطابعها وتقدها على قدها . لأنها هي الحاصلة بذاتها على شرائط المعرفة . وإنما تدور الأشياء حولها لكي تكون قابلة لأن تعرف « وإذن فالأشياء هي التي لا بد أن تحتذى مثال المعرفة » ومنزلة الذات هي حقاً في مركز المعرفة . لأنها هي مصدر القواعد الكلية التي بفضلها كان هنالك بالنسبة لنا طبيعة وعالم خارجي . وتلك « الثورة الكوبرنيقية » هي التي تبين معنى المثالية الكانطية ومداهما الصحيح : لا بد للموضوعات لكي تدرك من أن تظهر في صور الذهن ؛ وظهور الأشياء في صور الذهن هو بمثابة تقديمها « أوراق اعتمادها » إذا صح هذا التعبير . وبينما جرت المذاهب المثالية الأخرى على أن ترى أن العالم الخارجي أو عالم الأعيان ليس له وجود في ذاته وإنما وجوده « في الأذهان » ، نرى مثالية كانط ، إذ تسلم بوجود « الظاهرات » ، لا تنكر وجود « الأشياء في ذاتها » ولكنها تثبت من جهة أن تلك الأشياء لما كانت أشياء في ذاتها فهي لا يمكن أن تكون معروفة لنا . ومن جهة أخرى أن حصول المعرفة يستلزم أن تكون الظاهرات ، التي هي موضوع تلك المعرفة ، في الذهن وحده ، ويستلزم أيضاً على وجه الخصوص أن تكون ملائمة للصور التي فيها يتلقاها انذهن أولاً ثم يفهمها . ومن أجل هذا اعترض كانط على وصف مثاليته بأنها « متعالية » أي مجاورة لعالم الأعيان أو مفارقة للتجربة ،

وطالب بأن تسمى مثالية « صورية أو « نقدية » أو « شرطية » (ترنسدنتالية) . بمعنى أنها تتمثل العقل ملكة مشرعة للأشياء . وتجعل قوانينه « الضرورية الكلية » شرطاً لا غنى عنه لإمكان التجربة . وبذلك النظرة الحديدية استطاع كانط أن يتغلب على التعارض القائم بين العقل والتجربة في الفلسفات السابقة: في نظرية كانط لم يعد هنالك عقل في جانب ، وتجربة في جانب آخر . بل العقل عنده أصبح « مباطناً » للتجربة « كامناً » فيها . وشرطاً لها . لأنه هو بصوره ومبادئه « الأولانية » (أى الضرورية الكلية) يجعل التجربة ممكنة . كما قلنا ، إذ يصرّف الموضوعات عن جزئيات الإدراك ومشخصاته . ويوجهها إلى قواعد للارتباط ثابتة شاملة .

فالنقدية إذن مثالية ، ولكنها « كامنة » ، غير « بائنة » ولا « متعالية » : إنها تسلم بوجود « الأشياء في ذاتها » . ولكنها تنبه إلى أننا لا نعرفها كما هي في حقيقتها ، وإنما نعرفها « كما تبدو لنا » ، وبعبارة أخرى . إننا لا نعرف « حقائق » الأشياء . وإنما نعرف « الظاهرات » . وفي موقف كانط هذا مخالفة بينة لمواقف سلفه من الفلاسفة الذين كانوا يذهبون إلى إمكان مطابقة عالم الأذهان لعالم الأعيان ، ويسلمون إجمالاً بقدرة العقول على اكتناه سر الوجود . وقد تبدت هذه النظرة الكانطية فتحاً جديداً في الفلسفة الغربية ، حتى أن « شوپنهاور » لم يتردد في التصريح بأن أكبر فضل لكانط على الفلسفة هو تمييزه بين « الظاهرة » و « بين الشيء في ذاته » (١) . — ذلك جوهر ما بسطه كانط في « نقد العقل الخالص » .

والعقل والتجربة لا يفترقان : فقد رأينا فيما تقدم كيف بين كانط أن التجربة معرفة ، وبين شرائط كونها كذلك . ثم هو بين الآن أنه لا معرفة إلا في حدود التجربة وفي نطاقها . فما هي التجربة إذن ؟ أهي وحدة لا تنقسم عراها أم أن التحليل يستطيع أن يميز فيها عناصر مختلفة مختلطة ؟ في التجربة يكون الموضوع « معطى » أولاً ، ومتعلقاً ثانياً . ولكي يكون موضوع ما معطى لنا لا بد أن يعرض علينا في المكان وفي الزمان . والمكان والزمان لا يمكن أن يكونا إلا عنصرين « أولانيين » متقدمين على كل تجربة تقدم الرتبة والحيشية » كما يقول الفلاسفة الإسلاميون ؛ إنهما عند كانط « حدسان » خالصان ، وصورتان « أولانيتان » من صور حساسيتنا . ولا يكفي أن يكون موضوع ما معطى لنا في المكان والزمان ، بل لا بد أيضاً أن يكون متعلقاً ؛ ووظيفة التعقل هي الربط بين حدين أو التأليف بينهما في حكم . ومعنى هذا أن الذهن يزودنا بالقوانين للربط بين الظاهرات وإيضاف الوحدة على كثرة التجربة .

« نقد العقل العملي » : القانون الأخلاقي : لكن العلم والمعرفة النظرية لا يكفیان : فهناك الحياة العملية والأخلاق والسلوك . ومذهب الأخلاق لا يريد الفيلسوف أن يستخلصه من الميتافيزيقا التي بين لنا حدودها ، ولا يريد أن يقيمه على التجربة ، لأن التجربة إنما تسجل ما هو كائن ، ولا تبحث فيما ينبغي أن يكون . والمبدأ الأول في الأخلاق يراه كانط شيئاً واحداً يعده الناس خيراً بلا قيد ولا شرط ، وهو « الإرادة الخيرة » . والإرادة الخيرة هي إرادة العمل بمقتضى « الواجب » ، أى للواجب وحده دون أى اعتبار آخر . ومعنى هذا أن الواجب يأمرنا أمراً قاطعاً بأن نعمل دون اعتبار لمصلحتنا أو أنانيتنا : الواجب تكليف بالفعل وإجبار عليه ، فهو « أمر جازم » مطلق

(١) ولعل من الانصاف أن نشير هنا إلى فضل الفارابي مرة أخرى في سبقه إلى القول بأن « الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر . ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص والنوازم والأعراض ، ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها ، الدالة على حقيقتها » (الفارابي في « التعليقات » ضمن « رسائل الفارابي » طبع حيدر آباد الدكن سنة ١٢٤٦ هـ ، ص ٤ ، ١٣) .

حاسم . وإنما العقل — الذى هو واحد فى كل إنسان — هو الذى يصدر إلينا أمراً كهذا : إنه العقل متصرفاً إلى الفعل ، هو «العقل العملى» بتعبير كانط .

والقانون الأخلاقى «أولانى» ، أى كامن فينا ، ومتقدم على التجربة . والإرادة الإنسانية حين تعمل على وجه أخلاقى لا تخضع لقوة «برانية» خارجة عن ماهيتها ، كاللذة أو المصلحة أو الشعور أو معرفة الكمال . وإذن فلها استقلالها فى تصرفاتها ، وناموسها من ذاتها ، وحريتها فى «جوانبها» — بتعبيرنا نحن . والإرادة التى تعطى ذاتها ناموسها هى والعقل العملى سواء . وأهم صيغة يصاغ فيها الأمر الجازم هى : «اعمل بحيث تستطيع أن تجعل باعث عمك قانوناً كلياً» أى قانوناً شاملاً يشرع للإنسانية كلها لا لفرد أو جماعة بعينها . ومعنى هذا فيما يرى «رنوڤيه» : «تصرف مع غيرك ، بحيث لو فرض وكنت فى مكانه وهو فى مكانك وظلت الظروف كما هى ، فالباعث الذى جعلك تتصرف على نحو ما يجب أن يستمر فى نظرك صالحاً كما وجدته عند تصرفك ؛ وأن فعلك لا يكون أخلاقياً إلا إذا استطاع أن يثبت على هذا المعيار أو المحك» . وهذا المبدأ يميزه كانط عن القاعدة المشهورة : «عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به» ، لأن مثل هذه المعاملة فى نظر كانط لا تصدر عن أخلاقية بل عن أنانية مرتدية ثياب الأخلاق .

فالفعل لا يكون أخلاقياً فى نظر العقل العملى ما لم يكن حراً ، أى صادراً عن إرادتنا المستقلة غير خاضع لإرادة خارجية ؛ وأخلاقية الفعل يجب أن تكون متضمنة لما يسميه «ناموسه الذاتى» ، أى أن يكون الأمر فيه من إملاء كياننا «الجوانبى» ، وهو كيان عقلى طبعاً : وهذا ما عبرت عنه فلسفة الأخلاق عند كانط حين صرحت بأن بعض أفعالنا ينبغى أن تعد أوامر إلهية ، لأنها «ملزمة لنا إلزاماً داخلياً» ، ويجب أن لا ينظر إليها على أنها ملزمة لنا لأنها تعتبر إلهية .

«الدين فى حدود العقل وحده» : الإلزام الجوانبى : وهذا التصرف الداخلى الحر يريد كانه أن يكون أساساً لا للحياة الأخلاقية وحدها بل للحياة الدينية أيضاً . وهو يرد السلوك الدينى (الاعتقاد بوجود الله وبقاء النفس) إلى حاجة لدى الشخص تتولد من علاقته بمثله الأعلى الأخلاقى ، وهو مثل أعلى قد أختير فى حرية ، ولم يرد أن يجعله قائماً فى طاعة حكم خارجى ، ولا فى القيام بالحركات الآلية المعروفة فى بعض العبادات والشعائر الدينية . ولذلك نراه يصرح بأن مملكة الله ليست مملكة من القساوسة تفقهوا فى قراءة الكتاب المقدس ، فخيّل إلى الناس أنهم بذلك قد تفردوا من دون الخلق بالاتصال بالله ، بل إنه عالم مفتوح لجميع من صفت قلوبهم ، فانكشف عنهم الغطاء وأصبحوا يرون الحق من دون حجاب . وهذا ما يعبر عنه أيضاً إذ يومل أن تعدل الكنيسة عن طابع «السلطة» ، وأن تقرب شيئاً فشيئاً مما يسميه هو باسم الكنيسة الصحيحة .

«نقد ملكة الحكم» : نظرية الجمال : وعالم الفن الجميل عند كانط وسط بين عالمين : العالم الحسى والعالم العقلى ؛ إنه حلقة اتصال بين العقل النظرى والعقل العملى ، بين العلم والأخلاق ؛ موضوع العلم الحقيقة الخالصة ، وموضوع الأخلاق الفضيلة العاملة ، أما موضوع الفن فهو «الجمال» و «الجلال» .

ويعرف كانط «الجميل» بأنه «ما يحلو لنا من غير تصور» . ومعنى هذا أولاً أن إدراك الجلال إدراك مباشر ، ومستقل عن تصورنا للشيء الجميل ؛ ومعناه ثانياً أننا لا نقارن الجميل بمثال للجمال فى ذاته : فكل موضوع جميل هو نفسه مثال ؛ والجمال لا يملك براهين : وهل يحتاج المرء إلى برهان على أن مقطوعة موسيقية جميلة ؟ كلا . إنما برهانها فيها ، وما علينا إلا أن نسمعها . والجمال عند كانط أشبه بتمثيل رمزى للأخلاقية المنطوية فى قلب كل إنسان يجيء إلى هذه

الدنيا ، ومن ثم فهو تمثيل للحرية عن طريق الإبداع في تصوير الحياة .

والحكم الجمالي شبيه بالحكم الأخلاقي من وجهين : البراءة ، والحرية : فالحكم الجمالي مبرأ من التماس اللذة أو تحقيق المصلحة ؛ وهو كذلك حر من التبعية للغرض أو الرغبة : الجمال يحلو لنا وترتاح له نفوسنا ، ولكن أقل إشارة إلى نية السعي إلى الإرضاء تفسد الجميل ، ومن ثم كانت الأشياء التي يقصد بها إلى الزينة باطلة لا قيمة لها من حيث الجمال . وبالحكم الجمالي ندرک « اتساقاً » أو « نظاماً » بين قوى النفس أو ماكاتهما . والشئ الذي تحدث رؤيته هذا الاتساق نسميه « جميلاً » وكون الجميل موضوعاً لارتياح برئ براءة مطلقاً معناه أن أحداً لا يتمنى أن يكون الجمال ملكاً للمتأمل له ، بل بالعكس أن ما هو جميل إنما هو ما يظهر لنا متمثلاً في وعى أو وجدان ، كما قال « ألان » .

وواضح من هذا أن الجمال لا يقوم في « الأشياء » أو « الموضوعات » - بتعبير كانط - وإنما يقوم في النفس أو « الذات » على المعنى الترنسندنتالي العام . وما « الشئ » أو « الموضوع » إلا بمثابة العلة المناسبة لإيقاع الاتفاق بين الفهم والخيال . ولما كان الحكم الجمالي قوامه الذات الإنسانية أو الوعي الترنسندنتالي فهو حكم « أولاني » موسوم بسمي الضرورة والكلية : إنه ثابت لدى كل إنسان ، وصادق في كل زمان ومكان . والجميل يعرض لنا دائماً في صورة معينة متناهية . ولكن إذا كان من شأن الصورة أن تحمل فكرنا إلى ما وراء المعقول ، فنتقله إلى « اللامتناهي » وإلى الشاسع الضافي ، فالشعور الذي يتولد في نفوسنا حينئذ هو شعور جمالي آخر يسميه كانط شعور « الجليل » . والجليل لا يوجد في الطبيعة، وإنما يوجد في الفكر الذي يتأمله : الجليل لا يبدو لنا جليلاً إلا بهاسطة فكرة اللامتناهي التي يستثيرها فينا ، والتي تقدم لنا رمزها المرئي .

إن نظرية الجمال عند كانط مستوحاة كلها من تلك الفكرة التي هي روح مؤلفاته الثلاثة عن « النقد » : صدارة عالم الأذهان على عالم الأعيان ، وثبوت يقينيات بغير براهين ، وتفوق « النومين » على « انظاهرات » ؛ إن « الظاهرة » لا تستحق الإعجاب إلا لأنها تعبر عن « النظام » أو « الاتساق » اللذين هما قوام الجمال ، أو لأنها تعبر عن « العظم » و « الهول » اللذين يجعلاننا نفكر في اللامتناهي وهو مسرح الجلال .

« مشروع للسلام الدائم » : السياسة الأخلاقية : قد كان من الميسور أن يحس الفيلسوف قلة الكفاية في مثل تلك الفلسفة النقدية ، لو أنها اقتصرت على الجوانب الإنسانية الفردية ، وكان طبيعياً أن يتطالع إلى استكمال مذهبه بنظرية سياسية : ذلك أن الإنسان ، كما بين أرسطو ، مدني بطبعه ، لا يطيق حياة العزلة ، وهو دائماً عضو في جماعة أو مجتمع من الناس ، فينبغي أن لا يكون ذلك المجتمع همجياً ، أو على بداوته الأولى ، بل يجب أن ينظم تنظيمياً يتيح لكل فرد فيه أن يمارس حريته أو أن يحقق غايته الأخلاقية : وذلك الجهد لتحقيق تلك الغاية هو الحرية في صميمها ؛ ومبادئ التشريع كفيلة بهذا التنظيم .

ومهما تخرج الأمة من حبال البداوة ، مسترشدة بأحكام الحق والشرع ، فإن حرية مواطنها لن تكون مع ذلك بآمن من كل خطر : فليس العالم أمة واحدة ، بل هو مجموعة من الأمم . غير أن الأمم المختلفة ما زالت على البداوة في علاقاتها بعضها مع بعض ، وما زالت تصطنع في هذه العلاقات سبيل الإكراه والضغط والتغريب ؛ وما معاهدات السلام التي تعقد بينها إلا هدنة موقوتة . وإذن فلا بد ، لكي نستوثق من قدرتنا على تحقيق غايتنا ، من إنشاء هيئة أمم ، قائمة على معنى « الحق » ، يكون لها الإشراف على هذا المجتمع القانوني الخاص الذي هو الأمة المتقدمة . وقد تءامل كانط



كيف يكون ذلك ممكناً؟ وهذا ما حاول إيضاحه في رسالته « مشروع للسلام الدائم » .

استطاع الفيلسوف ، باسم « العقل العملي » ، أى باسم القانون الأخلاقي ، أن يؤكد إمكان السلام الدائم بين الشعوب . وأن يستخلص الطابع الشخصي للوحدات القومية ، والتصادم العنيف بين الحق والقوة ، ذلك التصادم الذى لا يعدو أن يكون تصادماً بين الآلية العمياء وبين العقل الحر . ومضى الفيلسوف فى مشروعته الفلسفى ، فرسم الشروط التشريعية الضرورية لقيام هيئة تستطيع أن تكفل السلام الدائم بين الأمم ، فقال إن هنالك شرطين : الحرية من الداخل . والتحكيم من الخارج ؛ يريد بذلك أن يقرر أن الحق - الذى هو الضمان الداخلى للاستقلال الفردى - يجاوز الحدود الفردية الجزئية ويصبح حقاً إنسانياً شاملاً ، ويضمن الحريات القومية فى ظل السلام والعدالة ؛ وأن احترام الشخصية الإنسانية ، ذلك الاحترام الذى يقوم عليه السلام الاجتماعى بين أفراد الأمة الواحدة ، يمكن أن يكون أساساً للسلام العالمى بين الشخصيات الأخلاقية التى هى الأمم المختلفة . وإذن فهنالك نداء موجه إلى الضمير الأخلاقى أو من « العقل العملي » إلى الإنسانية جمعاء ، يدعوها إلى أن تحطم قيود العصبية وأن تتخطى حدوده القومية ، حتى تصبح بحق « جمهورية الجمهوريات » : تلك هى السبيل إلى القضاء على شرور الحرب وويلاتها .

إننا نعيش فى سلام يوم تصبح سياسة العالم سياسة أخلاقية ، ويوم يصبح دستور كل دولة دستوراً ديمقراطياً حقاً ، يمتنع فيه إعلان الحرب إلا بتصويت المواطنين جميعاً ، ويوم ينتضى عهد الملوك الطغاة والحكام المستبدين الذين يعدون أنفسهم سادة على الناس ويعتبرون الدولة متاعاً خاصاً لأنفسهم من دون العباد ، وأخيراً يوم يصبح كل إنسان فى كل بلد شخصاً محترماً فى ذاته أى من حيث هو « غاية » مطلقة ، ويوم تتعلم

الحكومات المختلفة أن من الإجرام والافتئات على الكرامة الإنسانية أن يستعمل إنسان من الناس أو أمة من الأمم وسيلة أو آلة لمصلحة إنسان آخر أو أمة أخرى

### ٣ - تحليل كتاب « نقد العقل الخالص »

( أ ) تعريف بالنقد : الغرض من تأليف الكتاب أصدر كانط فى حياته طبعين من كتاب « نقد العقل الخالص » ، الأولى سنة ١٧٨١ والثانية سنة ١٧٨٧ . وفسر لنا فى تصديره للطبعين قصده من تأليف الكتاب ، فقال : « إن من عجيب أمر العقل الإنسانى فى جزء من معارفه أن يكون فى شغل شاغل بمسائل معينة لا يستطيع أن يتجنبها » . وجملة هذه المسائل التى يشير إليها كانط هى الميتافيزيقا التى كانت تسمى فى الزمان الماضى ملكة العلوم كلها ، ولكنها أصبحت أواخر القرن الثامن عشر موضع ازدراء من أهل الفكر جميعاً . وإن تاريخ الفلسفة ليطلعنا على موجات من المد واجزر بين « القطعية » و « الارتيازية » والموقفان يستويان فى صعوبة الدفاع عنهما : فالقطعيون يشيدون عمائرهم الميتافيزيقية على أرض متحركة ينهار كل ما عليها قبل الفراغ من تشييده ؛ والارتيائيون يعلنون على الناس أنهم لا يعاؤون « بمباحث لا يمكن أن يكون موضوعها مما لا تعبا به الطبيعة البشرية » . وبرغم هذا تسير العلوم جميعاً فى طريق التقدم : فالمنطق والرياضة قد دخلا منذ العصور القديمة فى ذلك « الطريق المأمون طريق العلم » . وكذلك صنعت الفيزيقا على يدى « غاليليو » و « توريشيللى » بعد تعثرها زماناً طويلاً . وقيمت الميتافيزيقا وحدها عاجزة عن أن توفق بين الأذهان : « هذه المعرفة ( الميتافيزيقية ) لم يواتها الحظ بعد لكى يتيسر لها أن تدخل الطريق المأمون ، طريق العلم . ولكنها مع ذلك أقدم المعارف الأخرى جميعاً ، وستبقى على الدوام ، ولو اختفت هذه كلها معاً فى هوة همجية تعيث فى الأرض فساداً » .

يجب عنه امتحان العقل امتحاناً نقدياً . وموضوع البحث هنا هو قيمة معرفتنا .

وقد عرفنا أن كانظ يقرر أن من معارفنا ما هو فوق كل جدال : تلك هي المعارف الرياضية والفيزيقية . وإذن فالمسألة هنا ليست تساؤلاً عن يقين هذه المعارف . لأن هذا شيء مفروغ منه . بل التساؤل هو : لم وكيف كانت يقينية ؟ أما الميتافيزيقا فيتعين علينا أن نتساءل أولاً عما إذا كان من الممكن الوصول فيها إلى يقين أياً كان . وكتاب « نقد العقل الخالص » يجيب عن هذه الأسئلة كلها . ونحن حين نلتمس جواباً عن السؤالين الأولين سنجد الجواب عن السؤال الأخير : « حين رأيت ما وصلت إليه الرياضة والفيزيقا - نتيجة لثورة مفاجئة - بدا لي أن مثالها خليق أن يسترعى التفاتنا إلى طبيعة ذلك التغير في المنهج الذي حقق لها أحسن الثمرات ، وأن يسوقنا إلى تجربة محاكاتها في الميتافيزيقا بقدر ما يمكن أن تقاس عليهما باعتبارهما علمين عقليين » .

(ب) بين الميتافيزيقا والعلوم :

فاذا استطعنا أن نكشف عن شروط المعرفة العلمية استطعنا حينئذ أن نتساءل : كيف يمكن أن تنطبق هذه الشروط على الميتافيزيقا ؟ ولكن من البين أن نجاح العلوم هو نجاح العقل ، لأن التجربة وحدها لا تصنع العلم ، وإنما تصحح التجربة علماً حين تطبق المبادئ « الأولانية » على موضوع معين . فنجاح العلوم وإخفاق الميتافيزيقا يمثل التباين الصارخ بين إخفاق العقل حيث يبدو وكأنه في منزله ، وبين نجاحه فيما يبدو لأول وهلة مجالاً غريباً عنه : فهذا الفحص عن سر نجاح العلوم وإخفاق الميتافيزيقا التقليدية هو « نقد » للعقل الخالص . ونتساءل إذن : أليس من الممكن أن تحصل الثورة نفسها في الميتافيزيقا كما حصلت في الرياضة والفيزيقا ؟

وإذن فالمشكلة التي يضعها كانظ هي هذه : لم لا نجد في الميتافيزيقا مرتبة اليقين العلمي التي نجدها في المنطق والرياضة والفيزيقا ؟ ولقد بلغ من ثقة كانظ في العقل أنه لا يرتاب لحظة في أن هذا السؤال إنما يحتمل جواباً واحداً : ما دام العقل يردنا باستمرار إلى المشكلات الميتافيزيقية فذلك لا يمكن أن يكون عبثاً : « ما أقل ما ينبغي أن يكون لدينا من دواعي الثقة في عقننا إذا كان شأنه أن يتخلى عنا في أمر نحن أشد ما نكون رغبة في الوقوف على كنهه ، ولا يقنع بهذا بل يغرينا بالجرى وراء أوهام ، ويضل بنا آخر الأمر ! » .

لذلك حاول كانظ أن يعيد للميتافيزيقا منزلتها . وأن يدفع عن العقل كيد الارتيايين ومن إليهم من الحسين والماديين : فإن ما يعاناه الارتيايون من « عدم المبالاة » هو بمثابة « التحدى الموجه إلى العقل بأن يأخذ على عاتقه مرة أخرى ، أشق مهامه ، ألا وهي مهمة معرفته لنفسه ، وأن يشكل محكمة تكون وظيفتها فصرة ما يدعيه من الدعاوى المشروعة ، ورفض كل ما لا أساس له من مطالبه ، لا بقرار تعسفي ، بل باسم قوانينه الخالدة الثابتة : هذه المحكمة هي نقد العقل الخالص نفسه » .

ويشرح كانظ ما يعنيه بالنقد فيقول : « لا أقصد بذلك نقداً للكتب والمذاهب ، بل نقد سلطة العقل على العموم ، معتبراً بالقياس إلى جميع المعارف التي يستطيع أن يسمو إليها مستقلاً عن كل تجربة ؛ وبناء على ذلك يتناول النقد حل المسألة العامة الكبرى ، إمكان الميتافيزيقا أو استحالتها ، وتحديد مباحها ومداهها وحدودها ؛ وكل ذلك وفقاً لمبادئ » .

من النصوص التي أوردناها تتضح المهمة التي رسمها كانظ لنفسه : أن يلتمس في العقل نفسه قواعد نشاطه وطاقاته وحدوده . في أي الأحوال نستطيع أن نطمئن إلى العقل ؟ ذلك هو السؤال الرئيسي الذي ينبغي أن

إن بيان كانط عن أسرار الثورة التي نشبت في هذين العلمين بيان مهم جداً لفهم كتاب « نقد العقل الخالص ». ولننظر فيما يقوله في التصدير : لقد كانت الرياضة بحثاً تجريبياً عند المصريين القدماء ، وجعلها اليونانيون علماً ؛ وأصبحت الفيزيكا علماً في القرن السابع عشر : فما الذي حدث فجعل هذا التغير ممكناً ؟ ذلك ما يصفه كانط في قوله : « انبثق نور جديد في ذهن الرجل الأول (سواء أكان طاليس أم غيره) الذي برهن على خواص المثلث المتساوي الساقين ، لأنه وجد أنه ليس يكفي أن يتأمل الشكل كما يراه أمام عينيه ، أو أن يتأمل صورته كما وجدها في ذهنه ، محاولاً من ذلك أن يصل إلى معرفة خواصه ، بل يلزم أن يستحدث هذه الخواص ببناء « أولاني » ؛ وأنه لكي يصل بيقين إلى معرفة « أولانية » ، ينبغي أن لا ينسب إلى الموضوع من الخواص سوى تلك التي نتجت بالضرورة من ذلك الذي كان هو نفسه ، وفقاً لتصوره ، قد وضعه في الموضوع . . . وانقضت فترة أطول قبل أن تدخل الفيزيكا الطريق الرئيسي طريق العلم » ؛ فحين قام العلماء بتجارب جديدة « سطع نور جديد على فلاسفة الطبيعة » لقد تعلموا شيئاً مهماً : تعلموا « أن العقل إنما يدرك ما قد وضعه من قبل طبقاً لما رسمه ، وأنه ينبغي أن لا يقنع بالسير في إطار الطبيعة ، بل ينبغي أن يهتج مقدماً مبادئ للحكم وفقاً لقوانين لا تتغير ، وأن يرغم الطبيعة على أن تجيب عن أسئلته ، لأن الملاحظات العرضية التي تسجل بدون تخطيط سابق لا يمكن أن تنضوي تحت قانون ضروري . ولكن هذا هو ما يبحث العقل عنه ويحتاج إليه . وإنما مبادئ العقل وحدها هي التي تستطيع أن تعطي للظواهر المتوافقة قوة القوانين . وحين تشرشد التجربة بهذه المبادئ العقلية ، حينئذ فقط يكون لها فائدة حقيقية » .

إن ما يريده كانط واضح : لا نستطيع أن نصل إلى العلم من مجرد إدراكنا للوقائع ، ولا بد أن نصبر

الوقائع متعلقة ؛ وشرائط تعقلها قائمة في العقل : فالموضوعات لكي تتعقل لا بد أن تخضع للشروط التي يسنها العقل « أولانياً » ، أي على استقلال عن التجربة . وإن من الأمور البينة أن معرفتنا ، من جهة الزمان ، تبدأ بالتجربة ، ولكن « ليس يلزم عن ذلك أن معرفتنا كلها تنشأ من التجربة » ، لأن في كل تجربة عنصراً « أولانياً » هو بمعزل عن الزمان : فالرياضة والفيزيكا – في ذهن كانط – كلتاها تنظر في عالم « لازماني » ، مستعمل عن أي تجربة خاصة ؛ وفي التجربة أيضاً عنصر « آخرائي » هو مادتها ، وهو متغير . في حين أن العنصر الثابت فيها – وبالتالي « الأولاني » – هو صورتها : ونستطيع أن نرى بعض العلاقات ضمن تلك الصورة ، ونراها مستقاة تمام الاستقلال عن مادتها ، بحيث أنها تبقى بعينها مهما يتغير فحواها . وهذا ما نخطر ببال كانط حين يقرر أن العلامة المميزة لما هو « أولاني » هي شموله وضرورته : « الأولاني » شيء يبقى دائماً في كل زمان ومكان ؛ والأولاني لا يتغير بتغير الوقائع والرياضة أولانية على هذا المعنى . ومن أجل هذا نقول إن قضاياها صحيحة في الأرض أو في السماء ، ومجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين ، اليوم وغداً وفي أوربا وأمريكا على السواء . و « الأولاني » بهذا المعنى هو ما يعنى به كانط أوفر عناية ، ويقوم بالفحص عنه فحصاً جدياً ، عن مداه وشرائط صحته ومسوغاته .

### ( ج ) التأليف « الأولاني » :

والفكرة الأساسية التي تسود مقدمة كتاب « النقد » هي فكرة « التأليف » التي يراها كانط أساسية في طبيعة المعرفة : التأليف بين العقل والأشياء ، أو بين « الذات » و « الموضوع » . والمعرفة يجب أن يعبر عنها في قضايا « أولانية » و « تأليفية » في وقت واحد : « أولانية » أي شاملة وضرورية ، بخلاف القضايا « الآخرائية » التابعة للتجربة ، لأن الضرورة والشمول لا يمكن

التأليف ليس شيئاً أكثر من الترابط أو التداعي بين الأفكار ، وأن القضايا التأليفية لا بد أن تكون « آخرانية » أى معتمدة على التجربة ، وليس فيها أى عنصر عقلى : فلقد حاول « هيوم » أن يبين أن ما يسمى « مبدأ العلية » مبدأ غير عقلى ، بمعنى أننا لا نحصل عليه بتحليل فكرة العلة ، فنجد متضمناً فيها فكرة المعلول ، وإنما هو شعور غريزى منشؤه العادة وترابط الأفكار ، وبالتالي ليس تحليلياً بل هو تأليفى ، وليس « أولانياً » بل هو « آخرانى » .

ويردّ كانط على اعتراض هيوم ، فيقول : صحيح أنه يكفى ترابط الأفكار لتفسير الأحكام التأليفية « الآخرانية » ؛ ففى سبق لنا أن رأينا الماء سائلاً ثم رأيناه بعد ذلك جامداً صح لنا أن نقول : الماء تجمد ؛ وهذا تأليف ، ولكنه متأخر عن التجربة تابع لها . أما الأحكام التحليلية فكلها « أولانية » ، لأنها ضرورية كلية ؛ ولكنها لا توسع المعرفة مطلقاً ، ما دامت لا تصنع أكثر من أن تستخرج المحمول من الموضوع وفقاً لمبدأ عدم التناقض ؛ وإننا نفهم أن قضية مثل : « الكل أكبر من الجزء » قضية « أولانية » ، لأن من يقول : « كل » إنما يقول « أكبر من الجزء » . لكن القول « بأن كل ظاهرة لها علة » فهو « تأليف » و « أولانى » معاً : هو تأليف ، لأن المحمول « لها علة » ليس متضمناً فى الموضوع « ظاهرة » ؛ وهو أولانى ، لأن التجربة لا تستطيع أن تعلمنا أن كل ظاهرة لها علة : فها هنا معرفة « أولانية » و « تأليفية » حقاً ، وعلمنا قد زاد دون أن نلجأ إلى التجربة .

اكتشف كانط إذن أن هنالك أحكاماً « أولانية » وتأليفية فى آن واحد ، وأن هذه الأحكام من متضمنات العلم ، لأنه لا يمكن أن يكون علم بدون شمول وضرورة ، والشمول والضرورة هما طابع ما هو « أولانى » فقط . فاذا سألنا عن الشروط التى جعلت العلم ممكناً ، فما علينا إلا أن نسأل : كيف كانت الأحكام « التأليفية »

أن يكونا من شأن القضايا التجريبية التى تقرر وقائع ولا تصرح بقوانين ، نظراً لأن التجربة حادثة ومتغيرة دائماً ؛ وقضايا « تأليفية » ، أى موسعة لمعرفتنا ، إذ يضيف المحمول فيها شيئاً جديداً لم يكن متضمناً من قبل فى الموضوع ، ولا يستطيع أى تحليل مهما يكن أن يستخرجه منه ، بخلاف القضايا « التحليلية » التى لا تصيف بالمحمول شيئاً إلى تصور الموضوع أو مفهومه ، وإنما تقسمه بطريق التحليل إلى عناصره المختلفة .

ويتساءل كانط : كيف يمكن أن تكون الأحكام العلمية « أولانية » وتأليفية فى آن واحد ؟ وبهذا الصدد نراه يعارض العقلين والتجريبيين على السواء : فالعقليون كانوا يظنون أن مبادئ الحساب والهندسة والطبيعة كلها « تحليلية » ، بمعنى أنها لا تقوم إلا على مبدأ التناقض وأن محمولها لا يضيف شيئاً جديداً إلى موضوعها . وهذا وهم فى نظر كانط : لأننا لو أخذنا الرياضه مثلاً وجدنا فيها عنصراً « تأليفياً » واضحاً ، بالإضافة إلى طابعها « الأولانى » ؛ ذلك أن يقين القضية الحسابية  $7 + 5 = 12$  لا يعتمد على تحليل مفاهيم 7 و 5 والإضافة والمساواة ، بل يعتمد على عملية بناء ، عملية الحساب التى تتطلب حدساً حسيماً أكثر مما تتطلب تحليلاً تصورياً . والمعرفة الهندسية كذلك تعتمد آخر الأمر لا على تحليل مفاهيم المثلث والمستقيم وما إليهما ، بل على « التأليف » والبناء ( سواء على الورق أو فى الخيلة ) للأشكال الهندسية . وكذلك الفيزيكا أو علم الطبيعة تحتوى على أحكام تأليفية « أولانية » ؛ فقضية مثل « جميع الأجسام ثقيلة » أولانية ولكنها « تأليفية » وليست تحليلية : لأننا مهما حللنا مفهوم الجسم لا نجد فيه معنى الثقل الذى يقرره المحمول فى القضية . وإذن فكانت يعارض ما زعمه العقليون من أن القضايا « الأولانية » لا بد أن تكون تحليلية ، ويثبت أن من القضايا « الأولانية » ما هو تأليفى كذلك . وهو يعارض التجريبيين أيضاً : فالتجريبيون كانوا يزعمون أن



«الأولانية» ممكنة في المجال المتصل بالعلم الذي نحن بصدده . وبحث كانط في «الإمكان» (ومعناه عنده شرائط وقوع مثل هذه الأحكام وشرائط صحتها) يمكن إذن أن يوصف بأنه محاولة للإجابة على الأسئلة التالية : كيف كانت الرياضة الخالصة ممكنة ؟ وكيف كانت الفيزيقي الخالصة ممكنة ؟ وأخيراً كيف تكون الميتافيزيقي ممكنة . باعتبارها استعداداً فطرياً لدى الإنسان ؟ وكيف تكون ممكنة باعتبارها علماً ؟

( د ) معنى الترنسندنتالية :

والأجوبة على هذه الأسئلة هي صميم البحث العقلي في العلم وفي الفلسفة . وكتاب «نقد العقل الخالص» الذي يخوض فيها خليك أن يعتبر «تمهيداً» ومقدمة لمذهب فلسفي في العقل الخالص : والبحوث التي يشتمل عليها تسمى بحوثاً «ترنسندنتالية» من حيث إنها ليست بهم مبدئياً معرفتنا للأشياء . بل «بإمكان» معرفتنا لها معرفة «أولانية» : فهي إذن بحوث نقدية «شرائطية» بمعنى أن اهتمامها بالعناصر الترنسندنتالية للتجربة . تلك العناصر التي لا تعتمد على التجربة ولكن تتعلق بالعقل . على اعتبار أنها الصور والمبادئ التي تفترض وجودها كل تجربة . والتي بها وحدها تكون التجربة ممكنة .

وها هنا يتعين علينا أن نفرق ، مرة أخرى . بين اصطلاحين يستعملهما كانط في «نقد العقل الخالص» . وقد خلط بينهما بعض النقاد حتى في حياة كانط . فوقعوا في خطأ كبير فوّت عليهم فهم الفلسفة الكانطية كما أرادها صاحبها : أولها اصطلاح «ترنسندنتال» . والثاني اصطلاح «ترنسندنت» . أما «الترنسندنتال» فعناه عند كانط ما يحدد الصور والمقولات والمبادئ «الأولانية» التي هي الشرائط الكلية الضرورية للتجربة الإنسانية . وهو إذن متعلق بتساؤلنا عما يلزم أن تكون عليه طبيعة العقل الإنساني حين تكون تجربتنا على ما هي عليه ، ويرى أن التجربة لا يمكن أن تفهم إلا بشرط

التسليم بأن الذهن يملك صوراً ومبادئ أولانية من خصائص طبيعته ذاتها ؛ وهذه الصور والمبادئ يسميها كانط بالعناصر «الترنسندنتالية» للتجربة . والمنهج الذي يتخذه في محاولة استكشافها والبرهنة على تطبيقها في التجربة يسميه بالمنهج الترنسندنتالي للبحث . لذلك كان معنى الترنسندنتالي مرادفاً لمعنى «الكامن» أو «الباطن» (أو «الجواني» بتعبيرنا نحن) والنقدي «الشارطي» «الأولاني» . أما «الترنسندنت» عنده فهو الذي يقع خارج كل تجربة ممكنة . وهو بالتالي ما لا يمكن أن يعرف أبداً . ولذلك كان خير مرادف له بالعربية «البائن» أو «المفارق» أو «المتعالى» . (أو «البراني» بتعبيرنا نحن) . وواضح أن مقصد كانط في «نقد العقل الخالص» - كما سبق أن بينا - أمران : الأول : أن يستكشف الصور والمبادئ الترنسندنتالية للتجربة . وبذلك يسوغ صحتها ؛ والثاني : أن يفند ادعاء المعرفة الذي يزعم معرفة موضوعات «مفارقة» للتجربة متعالية عليها .

وبالقياس إلى المقصد الأول كانت محاولة كانط فاتحة عصر جديد . لأنه أدخل في وجهة النظر الفلسفية تغييراً قد شبهه هو نفسه بالثورة التي أحدثها «كوبرنيق» في علم الفلك : ففي حين كان الرأي القديم أن الموضوع له كيان مستقل وهيكل ثابت يحاكيه الذهن في المعرفة محاكاةً منفصلة سلبية . لا يفتأ كانط يؤكد أن الموضوعات لكي تعرف لنا لا بد أن تأتي موافقة للتصورات والمبادئ التي تملكها أذهاننا ، والتي تضيء على الأشياء المشتتة وحدة ونظاماً . والملكات المختلفة التي بها يضيء الذهن ذلك النظام ثلاث : «الحساسية» و «الفهم» و «العقل» (بمعناه الضيق الخاص) . فلكي نفهم طبيعة التجربة يلزم إذن أن نسأل : ما سبل الذهن في المعرفة ؟ وما هي الصور والمبادئ «الأولانية» التي يصب الذهن فيها موضوعاته ؟

وللإجابة على هذا السؤال ، فرق كانط بين المعرفة المكتسبة عن طريق الحس ، وبين المعرفة عن طريق التصور ، وإن يكن يستدرك بأنه لا شيء من الحس ولا من التصور يستطيع أن يعطي معرفة بدون الآخر ، ويؤكد أن « تصورات غير حدوس تكون فارغة ، وأن حدوساً بغير تصورات تكون عمياء » . أما الأساس الترنسندنتالي لكل صورة من صور المعرفة فقد بحثه تحت قسم مستقل من « نقد العقل الخالص » : الإدراك الحسي ( أو الحدس ) في « الإستيقا الترنسندنتالية » . و « الإستيقا » عنده هنا هي دراسة ملكة المعرفة بواسطة الحواس ؛ أما « الإستيقا الترنسندنتالية » فهي البحث عما هو « أولاني » في « الحدوس التجريبية » أو معطيات التجربة ، كما نقول اليوم . والتجربة الصورية بحثها في « الأنايطقا الترنسندنتالية » ، وموضوعها « تحليل ما لدينا من ملكة كلية للمعرفة الأولانية إلى التصورات الأصلية للمعرفة الخالصة » . أما العقل المتطلع إلى ما وراء المجال التجريبي فقد بحثه في « الديالكتيكا الترنسندنتالية » ، وهو القسم الذي يعالج معالجة نقدية الصعوبات الناشئة من محاولة لا جدوى منها لتطبيق مقولات الفهم فيما وراء المجال الوحيد الذي يمكن أن تنطبق عليه . وهو مجال الموضوعات في المكان والزمان والصورتان الأولانيتان للحساسية هما المكان والزمان والمكان والزمان ليسا كائنين موضوعيين موجودين خارج الذهن ، والتجربة الحسية ( الجذسية ) التي نكتسبها لا تكون ممكنة إلا إذا اعتبرنا المكان والزمان متعلقين بالعقل ( أى بالقوة الناطقة في الإنسان ) ، من حيث هما صورتان أولانيتان من صور الحساسية ، صورتان هما بمثابة الإطار الذي تعرف فيه كل تجربة حسية . ومعنى هذا أن ما نسميه تجربة ليس مجموعة من الموضوعات انتظمت عن طريق الحس ، وإنما هي وحده نظمت أجزاؤها بالفكر ، وفقاً لمبادئ أو وجهات

نظر يزودنا بها . وهذه المبادئ أو وجهات النظر الترنسندنتالية يسميها كانط « مقولات الفهم » . ليس لدينا أول الأمر إلا أحاسيس مشتتة ، متعددة مهمة ، مضطربة ، كالألوان والروائح والطعوم . . . . أنها عناصر مبعثرة من عناصر معرفتنا ؛ إنها « مادة » معرفتنا التي نتلقاها من الخارج . ولو بقيت أحاسيسنا في هذا الاختلاط لكانت حياتنا أحلاماً ، ولما كان في استطاعتنا أن نفكر . إننا لا نستطيع أن نفكر حقاً إلا إذا أدخلنا في شتات الأحاسيس نظاماً واتساقاً لنفكر إلا إذا أضفينا على تلك « المادة » صورة ، فنكون بهذا قد أقمنا رابطة ونوعاً من الوحدة لم تكن موجودة في أحاسيسنا أول الأمر ؛ إن الإحساس منفعل ، أما الفكر فهو فاعل ، ومهمته الخاصة ربط الظاهرات والتأليف بينها : إن التفكير هو الربط .

ولكى يستكشف قائمة المقولات بتأمرها رجع إلى تصنيف أرسطو للأحكام تحت مقولات الكم والكيف والإضافة والجهة . وكل واحد من هذه الأقسام العامة يتعلق به ثلاث مقولات أخص ، بحيث قدم قائمة مقولاته من اثنتي عشرة مقولة في شيء من التنسيق والاطناب الذي ربما لم يكن له ضرورة في نظر الكثيرين . ويبين كانط أن جميع هذه المقولات تنظمها شبه وحدة مركزية هي وحدة الوعي الإنساني العام أو « الأنا الترنسندنتالية » . والأنا الترنسندنتالية هنا ليست جوهرراً أو شيئاً ثابتاً لا يتغير ، وإنما هي « مبدأ منظم » ، مبدأ كامن مبطن ، وهو من أجل هذا مؤثر فعال على الدوام ، ومن غير الممكن أن نجعل منه موضوعاً مفارقاً ، أو أن نصفه بأنه شيء موجود بذاته ، لأنه لا يوجد إلا في علاقة بالتجربة ، إنه الشرط الأولاني لتنسيقها وجمع شملها .

( هـ ) « النومين » والظواهرات :

والعالم الذى نبنيه على هذا النحو عن طريق صورتى الحسائية ومقولات الفهم إنما هو « عالم ظاهراتى » ، بمعنى أنه عالم « الظاهرات » أو الموضوعات ، أو عالم « الأشياء كما تبدو لنا » ، لا عالم « الأشياء كما هى فى ذاتها » . إننا لا نستطيع أن نعرف إلا « الظاهرات » ؛ أما عالم الحقائق ، أو « النومين » أو الأشياء فى ذاتها فنحن مضطرون إلى أن نتعقله موجوداً ، وإن لم نكن نستطيع أن نصفه بصفات إيجابية : لأنه ليس لدينا ولا يمكن أن يكون لدينا عنه إلا « تصور سلبي » : إن مثل هذا التصور السلبي للأشياء فى ذاتها لا ينطوى على تناقض ، وإنما ينفع فى القضاء على كل أمل فى الوصول إلى الحدس العقلى المضمون به على الذهن الإنسانى . أننا إذن لا نستطيع أن نطبق على « النومين » مقولات الفهم الإنسانى ، لأن المقولات تفقد معناها الموضوعى خارج الحدس الحسى .

إننا نستطيع إذن أن نتصور الأشياء فى ذاتها ، لا كما ندرك الظاهرات ؛ ونستطيع أن نلمح من بعيد عالماً معقولاً لا يدعى أن نقول عنه إلا شيئاً واحداً وهو أنه مخالف للعالم المحسوس تمام المخالفة . ولكن كانظ لا يريد أن تكون فكرة النومين فكرة فارغة لا فحوى لها ، ولذلك يشير فى « نقد العقل الخالص » إلى دورها من بعض الأنحاء : من جهة الحسائية ، يكون النومين هو الشيء الذى يؤثر فيها أو هو علة ما ينطبع فى أحاسيسنا ؛ ومن جهة الفهم ، يكون النومين أشبه بالموضوع المفارق أو أساس الوحدة الضرورية بين الظاهرات ؛ ومن جهة العقل ، يتشكل النومين بالصورة الثلاث التى للوحدة المطلقة : فاذا أرجعناه إلى وحدة الذات المفكرة كان هو « النفس » ، وإذا أرجعناه إلى وحدة الموضوع المتعقل من حيث هو منشور فى المكان والزمان كان هو « العالم » ، وإذا أرجعناه إلى الائتلاف

المطلق لكل حقيقة كان هو « الله » . وإذن فهذه الأفكار فحوى إيجابى به تتميز أولاً بعضها عن بعض ثم به تؤدى وظائفها .

« الفهم » ، بتعبير كانظ ، هو ملكة القواعد أو المقولات ، ووظيفته أن يتعقل الموضوعات التى يعرضها الحس عليه ، لكى يجد القاعدة أو المقولة التى يستطاع بها ضم جزء إلى آخر . ولكن موضوعات الفهم لا بد دائماً أن تكون معطاة له فى الإدراك الحسى ؛ وكل ما يصنعه هو أن يضم موضوعاً ما من حيث هو معطى فى الزمان والمكان ، إلى موضوع آخر طبقاً لقاعدة عامة . وهو بحكم هذه الحال لا يستطيع أبداً أن يتم مهمته وأن يرتفع إلى ما وراء الحس ؛ إلى الحقائق : إن مجاله الظاهرات ، وهمه التأليف بين الموضوعات فى الزمان والمكان .

لكن فى القوة الناطقة ملكة أخرى اكتشفها كانظ وأطلق عليها اسم « العقل » ، بمعناه الضيق الخاص ؛ هذه الملكة الإنسانية هى المنبع الأكبر للوهم : إذ العقل هنا يسعى دائماً إلى مجاوزة مجال « الفهم » ، محاولاً أن يجد للموضوعات أساساً غير مشروط ، أساساً مطلقاً فى « المثال » أو « المثل الأعلى » لوحدة نوميائية غير ظاهراتية . العقل عند كانظ - كما يقول هيجل - هو « القوة على كسب المعرفة من المبادئ ، . . . ومبدأ العقل عند كانظ هو الكلى ، من حيث إنه يجد اللامشروط منطويماً فى المعرفة المشروطة ، معرفة الفهم . وبناء على هذا يكون الفهم عنده هو الفكر فى علاقات متناهية ، فى حين أن العقل هو الفكر الذى يجعل اللامشروط موضوعاً له » .

وعمل « الديالكتيكا الترنسندنتالية » ينحصر فى أنها تبين كيف أن الذات العارفة بطبيعتها مضطرة إلى أن تتعقب المطلق ، وإن تكن فى الوقت نفسه عاجزة عن بلوغه . والوظيفة المنطقية للعقل هى الاستدلال ؛ ولكن استدلالاً ما غير مستكشف بنفسه : إنه يشرع من مبدأ

عام لا بد أن يكون هو نفسه مشتقاً من مبدأ آخر، حتى  
نصل إلى مبدأ محتوي على جواع الشروط لكل ما يمكن  
تعقله . وإذن ففكرة « اللامشروط » و « المطلق » فكرة  
متضمنة في كل استدلال : أنها المعطاة الخاصة ، معطاة  
العقل . إن شأن الفهم أن يربط الظاهرات بعضها ببعض  
ومقولاته ذات قيمة موضوعية ، وهي تنطبق على أشياء  
معطيات ، ولها ضوابط في التجربة . أما العقل فيريد أن  
يتعقب تسلسل الظاهرات إلى ما وراء كل تجربة ممكنة  
إنه يتوق إلى « الوحدة الجامعة المطابقة وإلى الفهم التام .  
فالعقل يعطى « أفكاراً » أو « مثلاً » لا يمكن أن يطبقها  
أى حدس حسى . وإذن فأفكار العقل إنما هي مطالب  
وحاجات « أولانية » للذات ، وليس للعقل استعمال  
سوى أن يستحث الذهن وأن يؤيد مجهوده وأن يسمو به  
إلى تأليف للظواهرات يزداد علواً . فإذا تجاوز هذا  
الاستعمال ضل السبيل ؛ وهذا الضلال ناشئ من  
طبيعة العقل ذاتها ، و « لا يمكن تفاديه كما لا يمكن أن  
نمنع القمر من أن يبدو في الأفق أكبر مما هو في سميت  
الرأس » . العقل هو ملكة المطلق ، والمطلق إنما هو  
تعبير عن حاجة ذاتية وعن مطلب من مطالب النفس ؛  
و « المظهر الترنسندنتالى » هو تحويل هذه الحاجة الذاتية  
إلى حقيقة موضوعية .

ويشرع كانط في تطبيق هذا النقد تفصيلاً على  
ما كان معروفاً في عصره بالعلوم العقلية ، السيكولوجيا  
والكزمولوجيا ، والتبولوجيا ؛ فيبين أن هذه كلها  
وهية ، ما دامت قائمة على تصورات للموضوعات  
( النفس ، والعالم ، والله ) تقع وراء مجال التجربة  
الممكنة : فالنتائج التي انتهت إليها السيكولوجيا العقلية  
عن بساطة النفس وخلودها إنما يرفضها المنهج الترنسندنتالى  
باعتبارها « أغاليط » لأنه ليس لدينا تصور صحيح عن  
النفس بما هي شئ أو جوهر نستطيع أن نقيم عليه  
استنتاجاً ؛ إن الإنية « الترنسندنتالية » ليست شيئاً يمكن  
أن نعيته كجوهر أو موضوع من نوع خاص ، لأنها

ذات دائماً وليست موضوعاً قط ؛ إنها افتراض  
التجربة الشامل ، وما هي بشئ قد جرب من قبل .  
وكذلك الكزمولوجيا العقلية لا تصل إلا إلى متناقضات  
لا حل لها ، في نظر كانط . ولننظر في الدعاوى المختلفة  
التي تبرهن عليها تلك الكزمولوجيا بشأن طبيعة العالم  
ككل ( أنه محدود في الزمان والمكان ؛ وأنه مركب من  
أجزاء بسيطة ؛ وأنه يقبل زيادة على العلية الطبيعية عليه  
حرة ؛ وأنه أساس ضرورى ) : إننا نجد عندئذ أنه  
يمكن أن يبرهن على نقيض كل واحدة من تلك القضايا  
ببرهان يعدل في قوته البرهان على الدعوى . والمتناقضات  
التي لا مفر منها في الكزمولوجيا حين تحاول أن تذهب  
وراء التجربة الممكنة وتقيم قضايا عن العالم من حيث هو  
كل ، يسميها كانط « نقائص العقل الخالص » .  
ويرتفع التناقض بشأن امتداد العالم وإمكان انقسامه ،  
متى تذكرنا أن المكان والزمان لا يتعلقان بالأشياء في  
ذاتها ، ولكنهما صورتان « أولانيتان » للتجربة الحسية .  
أما إمكان الحرية فيبين النقد أنه بالرغم من أن مبدأ العلية  
الطبيعية لا بد أن يبقى مطرداً بلا استثناء بالقياس إلى  
الظواهرات ، فالسؤال يظل مفتوحاً عن مكان الحرية  
في عالم المعقولات ، عالم الأشياء في ذاتها . هذا السؤال  
لا يمكن الإجابة عليه على أسس نظرية ، ولكنه يبقى  
إمكاناً مجرداً لا سبيل إلى البت فيه إلا بالاتجاه إلى  
الاعتبارات العملية .

ونقد كانط للتبولوجيا العقلية مشهور : فهي تضع  
المثل الأعلى للعقل الخالص - الحقيقة الجامعة التي هي  
مبدأ كل حقيقة - وكأنه كائن موجود بالفعل . لكن  
جميع الأدلة على وجود الله يمكن ردها إلى دليل واحد ،  
هو « الدليل الأنطولوجى » . في هذا الدليل ننتقل ، من  
غير مسوغ ، من « الفكرة » إلى « الوجود » ، فنحول  
مثلاً أعلى للعقل ، ومطلباً من مطالب الذات ، وحاجة  
من حاجات النفس إلى كائن واقعى وإلى إله ذى جوهر



وذى شخصية : وإذن فوجود الله لا سبيل إلى إثباته بأدلة نظرية .

ولكن هذه النتائج السلبية في الظاهر ليست في الحقيقة هدف كانط من « نقد العقل الخالص » : فهو كما صرح بنفسه إنما أراد أن يبطل الادعاء الزائف ، ادعاء المعرفة ، لكي يمهّد السبيل للإيمان العقلي .

( د ) الميتافيزيقا و « نقد العقل الخالص » :

ما مقصد كانط من نقد العقل ؟ وما صلة « نقد العقل الخالص » بالميتافيزيقا ؟ أكان مقصده - كما قيل أحياناً - أن يهدم كل نظر ميتافيزيقى ؟ أصحيح ما قيل أحياناً أخرى من أنه أنكر مشروعية الميتافيزيقا؟ أم كان مقصده شيئاً آخر ربما خفى على الناظرين ؟

إن تعمق كتاب « النقد » كفيل وحده بالجواب الصحيح : فإننا نقرأ في تصديره للكتاب قوله : « لقد أصبح من الأمور المستحبة في أيامنا هذه أن ينظر الناس إلى الميتافيزيقا نظرة الازدراء ، في حين أن السيدة النبيلة ( يقصد الميتافيزيقا ) بعد أن كابدت ما كابدت من الصد والهجران ، لا تملك إلا أن تنتحب وهي تندب حظها ، مثلها مثل « هيكوبا » ( في نواحيها على زوجها بريام ) . » ولقد أشرنا من قبل إلى أن الميتافيزيقا التي وصف حالها في العبارة التي أوردناها هي الميتافيزيقا المتخلفة من فلسفة ليبزوثولف ، تلك الميتافيزيقا « القطعية » التي كانت تفترض مقدماً أن العقل الإنساني « مجانس للوجود » ، بمعنى أن فكر الإنسان يستطيع أن يبلغ الحقيقة بشروط محددتها المنطق ، وعندئذ يجرى عالم الأذهان مطابقاً لعالم الأعيان .

وقد تبين من النقد الكانطي لحدود العقل وقدراته أن العقل - على فرض استطاعته أن يقيم معرفة متسقة من حيث المنطق - لا يستطيع أن يعطينا عن طبيعة الأشياء في ذاتها إلا نظرات واهمة ، وأن ملائمة العقل

للوجود إنما هي افتراض لا مسوغ له ، بل هي خطأ ظاهر البطلان .

وإذن فنقد كانط إنما كان يهدف إلى غاية واضحة : استبعاد تلك الميتافيزيقا « القطعية » ، وكل ميتافيزيقا أخرى من هذا القبيل ، تمهيداً لإقامة ميتافيزيقا جديدة ، ميتافيزيقا « نقدية » تكون بمنجاة من الزعزعة والتناقض اللذين أوهنا الميتافيزيقا التقليدية وهذا كيانها هدأ . ومن المحقق أن كانط لم ينقطع طوال حياته عن الدعوة إلى « إحياء الميتافيزيقا وبعثها بعثاً جديداً على نحو مبتكر لم يسبق إليه » ورأى أن ذلك العمل شيء « لا مناص من وقوعه ، على الرغم من العوائق التي يمكن أن توضع في سبيله فترة من الزمان » ( كما قال في « التمهيدات لكل ميتافيزيقا مستقبلة » ) .

وما سماه كانط باسم « الثورة الكوبرنيقية » في المعرفة هو الأساس الذي ينبغى أن تبني عليه هذه الميتافيزيقا الجديدة : إن العقل هو المشرع للأشياء ، فلا ينبغى أن نلتمس في العالم الخارجي تفسيراً لقوانين الذهن ، بل ينبغى بالعكس أن نلتمس في الذهن تفسيراً لقوانين العالم الخارجي : لأننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء في ذاتها وبمعزل عن طرائقنا في المعرفة ، وإنما الأشياء عندنا كما تبدى لنا . ومعنى هذا أن الذات العارفة ، أو « الأنا المفكرة » لم تعد كما كان شأنها في الميتافيزيقا السابقة « مرآة » للأشياء أو للموضوعات ، بل هي التي تصنع الموضوع ، إذ تجعله موضوعاً لها ، أو تطبعه بطابعها أو « تقده على قدها » إن صح هذا التعبير .

فالنقد الكانطي يستطيع إذن أن يطرح بعض مزاعم الميتافيزيقا التقليدية ؛ ولكن هذا لا يعنى بحال من الأحوال أنه ينكر كل ميتافيزيقا أياً كانت . وكتاب « نقد العقل الخالص » نفسه يبين لنا إمكان ميتافيزيقا للطبيعة ، لا تستمد من التجربة الحسية إلا فكرة المادة ،

وتقيم قوانين العالم المادى اعتماداً على مجرد التطبيق لمقولات « الفهم » .

وإذا كان العقل ، كما بين « النقد » ، عاجزاً عن معرفة شىء عن عالم « النومين » أو عالم الحقائق ، فإنه مسوق بالضرورة إلى تصور عالم كهذا ، يزوده بموضوعات للاعتقاد حين تفوته موضوعات للعلم ، بحيث تبقى الميتافيزيقا دائماً استعداداً طبيعياً لدى القوة الناطقة ولا سبيل إلى قهره أو كبته : « من توهم أن النفس الإنسانية تستطيع أن تعدل ، مرة واحدة ونهائياً ، عن البحوث الميتافيزيقية ، فهو كمن توهم أننا نستطيع أن نكف ، مرة واحدة ونهائياً ، عن استنشاق الهواء ، لأننا قد سئمنا أن نستنشق دائماً هواء فاسداً غير نقي » وإذن « فستوجد - في كل زمان ولدى كل إنسان ، وكل إنسان مفكر على الخصوص - ميتافيزيقاً يصوغها كل واحد على هواه حين تعوزه قاعدة جلية يستطيع أن يسترشد بها » .

وخلاصة القول أن « النقد » ، كما أشار « كولنجوود » بحق ، هو أشبه بأن يكون مدخلاً إلى الميتافيزيقا الصحيحة التي ينبغي أن تقوم في المستقبل : ولا مرأه في ذلك ، ما دام كانط قد جعل النقد بياناً لمجال العقل الخالص ، وتحديدأ لاختصاصه قبل المثول أمام محكمته . غير أن كانط قد عاد ، بعد أن نشر « نقد العقل الخالص » ، فقرر أن النقد نفسه هو « النسق » الميتافيزيقى الجديد الذى نقروه في باب « الأناطيقا الترنسندنالية » ، والذى جعله تصحيحاً للأخطاء والأغاليط التي عوقت التفكير الميتافيزيقى زماناً طويلاً وبعد هذا كله حرص فيلسوف النقدية على أن يفرق تفرقة قاطعة بين ضربين من الميتافيزيقا متباينين جداً : بين الميتافيزيقا التي سهاها بالميتافيزيقا « المفارقة »

أو « البائنة » أو « المتعالية » التي تريد أن تقيم بناءها كله خارج التجربة مجاوزةً به عالم الأعيان ؛ وبين الميتافيزيقا التي أطلق عليها اسم الميتافيزيقا « الترنسندنالية » أى « الباطنة » أو « الكامنة » ( أو « الجوانية » بتعبيرنا ) وهي تلك الميتافيزيقا « النقدية » التي تحدد الصور والمقولات « الأولانية » التي هي الشرائط الضرورية للتجربة الإنسانية .

( ز ) إجمالاً لنظرية « نقد العقل الخالص » :

حرص كانط على التأكيد بأن نظريته تمثل ، في مجال الفلسفة ، ثورة شبيهة بثورة « كوبرنيك » في علم الفلك : فيينا كان الفلاسفة قبله يرون الحقيقة في « مطابقة عالم الأذهان لعالم الأعيان » ، قلب هو وجهة النظر هذه ، فجعل الحقيقة في « مطابقة عالم الأعيان لعالم الأذهان » ، وجعل الطبيعة كلها ، أو على الأقل كل المعرفة التي يمكن تحصيلها عنها ، مسايرةً للأذهان الإنسانية مقدودة على قدها .

ولكن وراء « الظاهرات » التي تبدى لنا ، يتصور العقل أشياء في ذاتها : يتصور النفس ، والآخرة ، والله ؛ ولكنه إذا كان يتعلّقها فهو لا يعرفها ، وإذا كان يؤكدها على نحو من الأنحاء ، فهذا التأكيد إنما يترجم عن طريقتنا البشرية في الحكم ، ولا ينبؤنا بشىء على الإطلاق عما يكون لها من وجود واقعى مستقل عنا . ومن أجل هذا كانت مهمة النقض المشهور للمثالية ، الذى أضافه كانط إلى الطبعة الثانية من كتابه ، مقصورة على رفض الدليل - الذى لا يقوم إلا على تصورات - لإثبات الوجود لأشياء خارج أنفسنا . أما وجود الأشياء في ذاتها فثبت بشهادة الوعى الإنسانى المباشر ، لا نتيجة لدليل من أدلة العقل النظرى .

## ٤ - أثر « نقد العقل الخالص »

(أ) في ألمانيا : « فشته » ، « شانج » ، « هيجل »  
 إن من الحقائق الثابتة أن كانط بنشره لكتاب « نقد  
 العقل الخالص » قد أصبح القائد الروحي للفكر الفلسفي  
 الألماني . والفلاسفة الأربعة الكبار - فشنه و شانج  
 وهيجل وشوبنهاور - متفقون على أن أثر النقد عليهم كان  
 أثراً خارقاً للمألوف ، وأنه ، على حد تعبير شلنج ،  
 « ما من معركة كبرى ، خارجية أو داخلية ، قامت  
 لرفع مصالح الإنسانية وتحقيق وعى الذات ، إلا وقد  
 كان لكانط الفضل الأول فيها » . وهم متفقون كذلك  
 على أن الواجب أن تبنى الكانطية بناء جديداً ، وأن الذي  
 يحقق ذلك البناء هو أن يطبع النقد بطابع إيجابي صريح ،  
 وأن يكف عن إتخاذ ذلك الطابع السلبى المحدود ، لكي  
 يكون مذهباً محكماً يشرع من مبدأ أول : ذلك أن  
 مؤلف « نقد العقل الخالص » اقتصر في نظرهم على عمل  
 تحاليل نقدى ، ولم يجمع بعد ذلك شتات مذهبه ليخرج  
 منه تأليفاً جامعاً ونسقاً فريداً ، بل وقف عند مقابلات  
 ومناقضات ، بذل جهده للتأليف بينها ، كالتعارض  
 بين « الصورة » و « المادة » ، أى بين النشاط الصورى  
 للذهن الإنسانى وبين الوجود المادى للطبيعة ، والتقابل  
 بين العلم والأخلاق ، أو بين عالم « الظاهرات » وعالم  
 « النومين » .

ونصب « فشته » نفسه منفذاً لوصية كانط الفلسفية  
 فنبسط مذهب أستاذه ونماه ودفع به إلى أقصى حدوده ،  
 فأعلن فى مستهل بحوثه « أن أحداً لا يفهم كانط إن  
 لم يصل بنفسه ، على طريقته الخاصة ، إلى النتائج التى  
 حصل عليها كانط » ، وصرح فى مقدمة كتابه « فكرة  
 نظرية العلم » بأن « المؤلف يعلم أنه لن يستطيع قط أن

على أنه إذا لم يكن فى استطاعة أحد أن يثبت وجود  
 الله والحياة الآخرة وخالود النفس عن طريق الدليل  
 العقلى فإن أحداً لا يستطيع كذلك أن ينفىها بأى دليل .  
 وعلى هذا النحو استطاع الفيلسوف النقدى أن يندود  
 عن مجال العقيدة هجمات الملاحدة أو المتشككين . ثم إن  
 حياتنا الجوانية ضافية متطلعة دائماً إلى « ما وراء » العقل  
 الخالص : إن فى قلب الإنسان الضمير ، والواجب ،  
 والشعور بالعدالة ، والإيمان بالله . إن نفحات من خواطر  
 « روسو » وتعاليم « القانتين » قد تلقاها كانط فحملته  
 على أن يقرر مكان الصدارة للعمل على النظر ، وعلى أن  
 يؤكد مطالب الحياة الأخلاقية ، وأن يزكى استشراف  
 النفوس إلى الأبدية .

من أجل هذا رأينا فيلسوف النقدية ، فى خاتمة  
 كتابه يلخص نتائج النقد فيقول : « لقد أُلغيت العلم  
 لكى أقيم الإيمان » ، وفى تصديره للطبعة الثانية يعود  
 إلى الموضوع ، مبيناً موقفه من النزاع بين البحث العقلى  
 الخالص وبين مطالب الحياة العملية ، فيؤكد أن النقد  
 وحده يستطيع أن يجتث جذور المذاهب الهدامة ،  
 « ويتمضى على المادية والجزيرية ، والإلحاد والزندقة ،  
 وعلى التعصب والاعتقاد بالخرافات ، وهى آفات يمكن  
 أن تلحق بالناس أذى بليغاً . . . وإذا كان يحلو  
 للحكومات أن تتدخل فى شئون العلماء فالأولى بها ،  
 أخذاً بما التزمته من رعاية رشيدة لتقدم العلوم ولصالح  
 الناس ، أن تؤيد حرية مثل هذا النقد الذى يستطيع  
 وحده أن يرسى أعمال العقل على أساس متين . ولعمري  
 إن هذا لأجدر بها من تأييدها للاستبداد المثير للسخرية ،  
 استبداد المدارس التى ترفع عقائرها صارخة منذرة  
 بالخطر الداهم ، إذا مزق واحد من الناس خيوط  
 عنكبوتها ، تلك الخيوط التى ما درى الجمهور عنها  
 شيئاً ، ولذلك لا يمكنه أن يشعر بفقدانها !

يقول شيئاً إلا وقد أشار إليه كانط مباشرة أو بطريق غير مباشر ، وفي وضوح أو في إبهام ؛ وهو يدع للأجيال القادمة أن تهتم بالغوص إلى عبقرية هذا الرجل الذى بدأ السير من حيث وجد الفكر الفلسفى ، ومضى فى سبيله أحياناً وكأنه قد تلقى إلهاماً من على ، فقاد ذلك الفكر قيادة قوية حازمة ، متجهاً به إلى غايته الأخيرة « وأشاد « شلنج » بفكرة « النقد » الكانطى ، فقال : « بظهور كانط بدأ تحول كامل لاتجاه الفلسفة : كأن تياراً مقيداً معطلاً من قبل قد وجد أخيراً منصرفاً ، فعمل على توسيعه مهمة لا تعرف الملل ، ليستطيع أخيراً أن يمضى فى حرية بعد أن يتغاب على جميع العقبات » وقد أقام « هيغل » مذهبه على أساس التحليل الكانطى للمعرفة والعقل . وإنما لنتبين اعتماد ذلك المذهب على الفلسفة النقدية من تكرار نقد هيغل لموقف كانط من المشكلات الفلسفية . صحيح أن النتائج التى توصل إليها هيغل قد تبدو بعيدة بعداً كبيراً عن نتائج النقد الكانطى ؛ ولكن مهما يكن قد اعترى « النقدية » من تغيير فى المذهب الهيغلى ، فمن المؤكد أن آراء كانط لا تزال هى الآراء الأساسية بعد التغيير .

(ب) فى ألمانيا : مدرسة « ماربورج » : « الأولانيات »

أول ما عنت به هذه المدرسة - وزعيمها « هرمان كوهن » ( ١٨٤٢ - ١٩١٨ ) هو تفسير مذهب كانط تفسيراً جديداً ، فحاولت أن تثبت أن كل المعرفة الإنسانية ليست شيئاً سوى « أولانيات » ، ولا وجود لأشياء هى معطيات مباشرة فى التجربة ، وليس هنالك من حقيقة سوى تلك التى يضعها الفكر ، والفكر فى جهده لتحديد الموضوع لا يتقيد بشيء خارج عنه بل بقوانينه وحدها . والأولانيات عند مدرسة ماربورج

وثيقة الصلة بالمهج الكانطى ، منهج الترئسندنتالية : الأولانيات هى « الجهد المبذول لصون الإيمان بالعلم ، وهى الدفاع عن نفس نقطة البداية فى الفلسفة النقدية ، تلك النقطة التى سيتعين عليها بعد ذلك أن تبررها ، والتى يجب للوصول إلى تبرير نفسها أن تكون مقررة تقريراً قوياً يدفع عنها تشكك الحسية الهدام » .

ومن أصحاب « الكانطية الجديدة » الذين تأثروا بكانط أعمق تأثير « إرنست كاسبرر » ( ١٨٧٤ - ١٩٤٥ ) . والفكرة الكانطية التى هى عمدة التفلسف عنده هى فكرة « الصور الأولانية » ، منها اشتق فكرته عن صور الحضارة الإنسانية .

(ج) فى فرنسا : « رنوفيه » و « النقدية الجديدة »

حاول « رنوفيه » ( ١٨١٨ - ١٩٠٣ ) أن يبعث فلسفة كانط النقدية ، على الرغم من شيوع فلسفة « جون ستوارت ميل » و « هربرت سبنسر » . وبحث رنوفيه الفلسفة الكانطية فى مجلة « النقد الفلسفى » ثم فى كتاب « نقد مذهب كانط » ، ورأى أن فلسفة كانط فى « نقد العقل الخالص » تنطوى على بضع قضايا كبرى وطريفة ، كل واحدة منها خليفة أن تكفل لصاحبها مكاناً مرموقاً فى سجل الخالدين ؛ ولكنه أنكر « النومين » والمطلق ، والأشياء فى ذاتها ، على نحو ما يبسطها صاحب « نقد العقل الخالص » .

٥ - خاتمة : تعاليم كانط فى نظر شوپنهور

وبعد فلعل خير ما نختتم به كلامنا عن « نقد العقل الخالص » وأثره العميق فى سلسلة متلاحقة من الأجيال الفلسفية فى ألمانيا وفى غيرها من البلاد الأوروبية أن نورد طرفاً مما حرص « شوپنهور » على تسجيله فى تذييله



لكتابه « العالم من حيث هو إرادة ومن حيث هو تمثيل » قال شوپنهاور : « إن عملاً فكرياً رائعاً خرج من يدي عبقرى أصيل ، يكون له دائماً على مجموع الإنسانية من الأثر العميق النفاذ ما لا يمكن معه أن يقدر مقدماً إلى أى أزمان متقدمة وإلى أى بلاد متباعدة يمكن أن يمتد إشعاع تأثيره . لكن هذا التأثير واقع حتماً : لأنه مهما يبلغ العصر الذى ولد فيه الإنتاج الفنى من الثقافة والازدهار ، فإن العبقرى كالنحلة يخلق دائماً فوق الأرض التى حملته . غير أن هذا التأثير النفاذ الشامل لا يمكن أن يحدث مباشرة وفى حينه ، نظراً لبعده المسافة التى تفصل الرجل العبقرى عن العوام . إن العلم الذى استطاع هذا الرجل أن يحصله ، إبان حياة إنسانية طويلة زاخرة ، منتهلاً من مشاهدته المباشرة للعالم وللحياة والذى يقدمه للناس جاهزاً مهياً ، لا يمكن مع ذلك أن يصبح لتوه ملكاً للإنسانية ، لأن الإنسانية ليس لها من القوة على التقبل والأخذ قدر ما له هو على الإعطاء والبذل ؛ وكذلك تعاليم كانط ، الزمان وحده سيكشف عن بالغ قوتها وعظيم قيمتها . . . ولست أريد هنا أن أقوم بدور « كاسندرا » . . . فأنتنبأ عن مستقبلها ، ولكنى أود أن أؤكد بعد الذى قلت أن مؤلفات كانط لا تزال فنية جداً ، وإن يكن كثيرون يزعمون فى أيامنا هذه أنها قد بليت أو شاخت : إن إظهار الأغلط والأخطاء فى عمل مفكر عظيم أيسر من التنويه بقيمته تنويراً واضحاً تاماً ، لأن العيوب منفردة ومحدودة ويمكن إدراكها توتراً وجملةً ، فى حين أن تفوق آثاره لا يسر غوره ولا ينضب معينه ، وهذا هو الطابع الذى يطبع به العبقرى أعماله . . . على أن أعمال كانط ليست بحاجة إلى مدائح المتواضعة : إنها قادرة بنفسها على تمجيد صاحبها ، وستحيا حياة خالدة فى هذه الدنيا ، ستحيا فى ظنى لا ينصها بل بروحها » .

« إن ما أردته فى هذا التذييل لكتابتى ليس إلا تبريراً للمذهب الذى عرضته فيه : لأنه فى كثير من المواضع يخالف فلسفة كانط ، وقد يناقضها فى بعض الأحيان . غير أن مناقشة تدور بهذا الصدد أمر لا غناء عنه ، لأن نتاج أفكارى ، مهما يكن من اختلاف فحواها عن أفكار كانط ، هو نتاج متأثر دائماً بتلك الأفكار : أفكارى تفترض أفكار كانط ، وتخرج منها مباشرة ؛ وأعترف بأن أحسن ما فى تطور حياتى الفكرية قد استفدته ، بعد تأثير العالم الحدسى ، من مؤلفات كانط كما استفدته من الكتابات المقدسة عند الهنود ومن كتابات أفلاطون » .

« وقبل أن أشرع فى الرد على كانط ، أود أن أؤكد مرة أخرى ما أكنه لهذا الأستاذ الجليل من عميق الاحترام والتبجيل ، وما أشعر به نحوه من صادق الشكر ووافر التقدير ، فأذكر بالإجمال فضله الأكبر فى نظرى : وإن أكبر فضل لكانط على الفلسفة تفرقة بين « الظاهرة » وبين « الشيء فى ذاته » ، تلك التفرقة القائمة على دليله بأن بيننا وبين الأشياء واسطة هى الذهن ، فلا نستطيع أن نعرف الأشياء كما هى فى ذاتها . . . وكذلك « تناول كانط التفرقة بين معرفتنا الأولانية ومعرفتنا الآخرانية تناولاً أدق وأكثر استيعاباً من سابقه ، حتى أصبحت تلك التفرقة أهم ما عرض له فى بحوثه العميقة من موضوعات . . . » و « أوضح مذهب كانط عن حقيقة هامة ، وهى أن نهاية العالم وبدايته يجب أن يلتصقا ، لا خارج أنفسنا بل فىنا . . . وذلك كله قائم على التفرقة بين الفلسفة القطعية والفلسفة النقدية أو الترنسندنتالية » « وثالث أفضل كانط هو قلبه الفلسفة المدرسية قلباً تاماً . . . فاستطاع أن يحجر الفلسفة من سيطرة الدين ، وتجراً على أن يوضح فى

تعاليمه استحالة إثبات جميع تلك العقائد التي كان يظن أن مهمة الفلسفة أن تقوم بإثباتها . . . « وكان على كانط أن يؤسس في الفلسفة - على الأقل في أوروبا - حكم المثالية » ، « ونستطيع إذن أن نقول إننا قبل كانط ، كنا في الزمان ، أما الآن فقد أصبح الزمان فينا . . . » .

« هذه الصفحات ، وإن تكن بعيدة عن استيعاب الموضوع قد تكفي شاهداً على أني أقر بما لكانط على الفلسفة من فضل عميم » .

## ٦ - نصوص من « نقد العقل الخالص »

ملاحظات على « الاستيعاب الترنسندنتالية » :  
الحساسية : المكان والزمان :

فرق كانط ، كما بينا ، بين « الحساسية » و « الفهم » ، وجعل العلم بالفروق التي تفصل بينهما هو المدخل إلى كل فلسفة ميتافيزيقية . ودراسة « الحساسية » من هذا الوجه يطابق عليها في كتاب « نقد العقل الخالص » اسم « الاستيعاب الترنسندنتالية » ؛ ويعتقد لها كانط في كتابه هذا فصلاً قصيراً يقع في صحائف قليلة ، ولكنه ، كما قال « بوترو » ، فصل « بالغ الأهمية وافر النضج ؛ ولكل كلمة فيه مرماها البعيد » . وقد وصفه « كونوفيشر » بأنه « أبدع ما كتب كانط ، ولربما كان الجزء الحاسم من آثاره ، أبي الجزء الذي يسيطر على سائر الأجزاء ، سواء بمنهجه أو بنتائجه » . من أجل هذا رأينا أن نقدم للقارئ العربي نموذجاً من أسلوب كانط في عرض نظرية النقد ، كما ورد في الفصل الثامن من الباب الأول ، تحت عنوان « ملاحظات عامة على الاستيعاب الترنسندنتالية » . قال كانط :

« يلزمنا أولاً ، تجنباً لما قد يقع من خلط أو تحريف في فهم مقصدنا ، أن نوضح على قدر المستطاع رأينا في ماهية معرفتنا الحسية بوجه عام . وما نريد أن نقوله بهذا الصدد هو أن الحدس ليس شيئاً خرسى تمثل للظواهرات : فإن الأشياء التي نشهدها ليست أشياء في ذاتها ، وعلاقتها ليست في الواقع هي التي تبدو لنا ؛ فإننا إذا صرفنا النظر عن ذاتنا ، بل عن الطبيعة الذاتية لحواسنا عموماً ، وجدنا أن جميع الخواص وجميع نسب الأشياء في الزمان والمكان ، بل الزمان والمكان ذاتهما ، يتلاشيان ؛ لأن شيئاً من ذلك كظاهرة لا يمكن أن يوجد في ذاته بل فينا نحن فحسب . أما طبيعة الأشياء معتبرة في ذاتها مستقلة عن حساسيتنا ، فتبقى عندنا مجهولة بتمامها . إننا لا نعرف عن هذه الموضوعات إلا الوجه الذي نراها عليه ؛ وهذا الوجه الذي هو من خصائصنا يجوز جداً أن لا يكون لازماً لسائر الكائنات وإن يكن لازماً لبني الإنسان كافة . ليس من شأننا إلا هذا النحو من المعرفة ؛ والمكان والزمان هما صورتاهما الخالصتان ؛ والإحساس هو مادته العامة . ولسنا نستطيع أن نعرف هاتين الصورتين إلا معرفة « أولانية » ، أي متقدمة على كل مشاهدة واقعية ؛ ومن أجل هذا تسمى هاتان الصورتان حدسين خالصين ؛ أما الإحساس فبخلاف ذلك : إنه العنصر الذي تستمد منه معرفتنا اسم المعرفة « الآخرانية » ، أي اسم الحدس التجريبي . وهاتان الصورتان ملازمتان لحساسيتنا ، ضرورة وإطلاقاً ، مهما تكن طبيعة أحاسيسنا ، وهذه الأحاسيس قد تكون مختلفة جداً . وإذا فرضنا أننا رفعنا حدسنا إلى أعلى ما يمكن أن يصل إليه من وضوح فلن نتقدم خطوة واحدة إلى الأمام نحو معرفة لطبيعة الأشياء ذاتها : لأننا على أي حال لن نعرف معرفة صحيحة إلا الوجه الذي يكون عليه حدسنا ، أي حساسيتنا الخاضعة دائماً لشرطي

المكان والزمان ، وهما ملازمان أصلاً للذات (العارفة) ؛  
أما معرفتنا لطبيعة الأشياء في ذاتها فأمر مستحيل علينا ،  
ولو توصلنا إلى أن نعرف - بأوضح معرفة - ظاهرات  
تلك الأشياء ، وهي الأمر الوحيد الذى هو فى طاقتنا .

أما الزعم بأن كل حساسيتنا إن هى إلا تمثل للأشياء  
غامض ، يحتوى على كل ما تشتمل عليه هذه الأشياء  
فى ذاتها ولكن فى صورة طائفة من الإشارات والتمثلات  
الجزئية لا يستطاع تمييز بعضها عن بعض تمييزاً دقيقاً ،  
فهو تحريف لتصور الحساسية ولتصور الظاهرة على نحو  
يجعل نظريتهما فارغة عديمة الجدوى . إن الفرق بين  
تمثل غامض وتمثل واضح فرق منطقي بحت ولا ينصب  
على الفحوى : فان تصور « الحق » مثلاً بمعناه الشائع  
يحتوى دون شك على كل ما يستطيع أن يستخرجه منه

أشد أنظار العقل رقيقة ؛ غير أن الاستعمال العامى  
والعملى لا يعى مختلف الأفكار المتضمنة فى هذا التصور  
ولكننا لا نستطيع أن نقول من أجل هذا إن تصور العامى  
تصور حسى يدل على ظاهرة فحسب ، لأن الحق  
لا يمكن أن يكون موضوع معاينة ظاهرة ، وإنما  
تصوره يقوم فى الذهن ، ويمثل صفة (الصفة الأخلاقية)  
من صفات الأفعال تختص بتلك الأفعال فى ذاتها . أما  
تمثل جسم فى الخلدس فلا يحتوى على شئ يمكن أن  
يختص بموضوع معتبر فى ذاته ، بل يحتوى على ظهور  
شئ وعلى كيفية تأثرنا به : وهذه القابلية عند ملكة  
المعرفة الإنسانية التى تسمى بالحساسية تبقى دائماً متميزة  
كل التميز عن معرفة الموضوع فى ذاته ، حتى لو وصلنا  
إلى أعماق الظاهرة . . . . »



# المغنى للقاضي عبد الجبار

بمصلحهم

الأستاذ سعيد زاهد

رئيس قسم العلوم الفلسفية والاجتماعية بمجمع اللغة العربية

## ١ - حياة القاضي

هو قاضي القضاة عماد الدين أبو الحسن (١) عبد الجبار بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدي ، القاضي والأصولي والمتكلم (٢) لم تذكر المراجع التي عثرنا عليها السنة التي ولد فيها ، ولكن ابن الأثير ذكر أنه توفي سنة ٤١٤ هـ . وقد جاوز تسعين سنة (٣) ؛ ومن هذا نستنتج أنه ولد حوالي سنة ٣٢٤ هـ .

(١) قيل : « أبو الحسين » ، طبقات الشافعية الكبرى ، لابن تقي الدين السبكي ، ج ٣ ، ص ٢١٩ - ٢٢١ ، القاهرة ، سنة ١٣٢٤ هـ . وانظر أيضاً الأعلام ، خير الدين الزركلي ، ص ٤٧ ، ج ٤ ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٥٤ ..

(٢) مستخلصة من : طبقات الشافعية الكبرى ، والأعلام . وانظر أيضاً كتاب طبقات المعتزلة لأحمد بن يحيى بن المرتضى ، تحقيق سوسنة ديفلد - فلزر ، ص ١١٢ - ١١٣ ، بيروت ، سنة ١٣٨٠ هـ - سنة ١٩٦١ م . معجم المطبوعات العربية والمعربة لسركيس ، ج ٢ ، ص ١٢٦٩ ، القاهرة سنة ١٩٣١ . لسان الميزان للإمام ابن حجر العسقلاني ، ص ٣٨٦ - ٣٨٧ ، ج ٢ ، الطبعة الأولى ، حيدر آباد الدكن ، سنة ١٣٣٠ هـ . تاريخ بغداد للحافظ أبي بكر الخطيب البغدادي ، ص ١١٣ - ١١٥ ، ج ١١ ، ط . الخانجي ، القاهرة ، سنة ١٣٤٩ هـ . تنزيه القرآن عن المطاع للقاضي عبد الجبار ، ص ٢ ، القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ .

(٣) الكامل لابن الأثير ، ج ٩ ، ص ١٣٤ ، ط . بولاق ، القاهرة ، سنة ١٢٩٠ هـ .

وإذا كانت المراجع لم تذكر تاريخ مولده ، فإنها لم تتفق أيضاً على تاريخ وفاته ، فهذا هو ابن الأثير - كما ذكرنا - يقول إنه توفي سنة ٤١٤ هـ ؛ ولكن ابن حجر العسقلاني يذكر في « لسان الميزان » أنه توفي سنة ٤١٥ هـ ؛ ويتفق معه في ذلك الزركلي في « الأعلام » ، والخطيب البغدادي في « تاريخ بغداد » الذي يقول إنه توفي في أول السنة ، والسبكي في « طبقات الشافعية الكبرى » ويقول إنه توفي في ذي القعدة ، وسركيس في « معجم المطبوعات العربية والمعربة » . أما ناشر كتاب « تنزيه القرآن عن المطاع » لعبد الجبار فإنه يذكر على غلاف الكتاب أنه توفي سنة ٤١٥ هـ ، ولكنه عندما يثبت ترجمة عبد الجبار يتفق مع أحمد بن يحيى بن المرتضى في « كتاب طبقات المعتزلة » فلا يقطع برأى في هذا الموضوع ، ويقول - كما يقول ابن المرتضى - إنه « توفي رحمه الله سنة خمس عشرة أو ست عشرة وأربعائة » . ولا غرابة في ذلك ، فإن الترجمة التي أوردها أغلبها منقول من ترجمة ابن المرتضى له .

ويستخلص مما ذكرته المراجع أنه ولد في أسد آباد من أعمال همذان بفارس ، أما مكان وفاته فقد ذكر صراحة في معظمها ، وهو الري ، بعد رجوعه من



رحلة إلى خراسان . وقد حدد ابن تقي الدين السبكي في « طبقات الشافعية الكبرى » مكان دفنه ، فقال إنه دفن في داره .

والقاضي عبد الجبار معتزلي ، يقع ترتيبه في الطبقة الحادية عشرة من طبقات المعتزلة . يقول ابن المرتضى : « وأما تعيين طبقاتهم ، فنقول : قد رتب القاضي عبد الجبار طبقاتهم ونحن نشير إلى جملتها وقد تضمنتها مسألة مستقلة . وهي أن طبقاتهم على ما فعله قاضي القضاة من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى حده هي عشر . . . »<sup>(١)</sup> . ثم يقول : « فصل : لما فرغنا من الطبقات التي ذكرها القاضي ، ذكرنا طبقتين أخرتين حادية عشرة وثانية عشرة ذكرهما الحاكم<sup>(٢)</sup> . الطبقة الحادية عشرة هم أبو الحسن قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني . . »<sup>(٣)</sup> .

وقد كان عبد الجبار شيخ المعتزلة في عصره ، وكان من غلاتها ، كما يذكر ابن السبكي . وبالرغم من أن ابن السبكي قد روى عن الذهبي من أنه « قيل إنه لم يكن محموداً في القضاء » فقد كانوا يلقبونه بقاضي القضاة ، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه ، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره<sup>(٤)</sup> .

وكان في أول الأمر يذهب في الأصول مذهب الأشعرية ، وقد صنف - كما يقول ابن السبكي - تصانيف سائرة ، كما أن له ذكراً شائعاً بين الأصوليين ويذهب في الفروع مذهب الشافعي . ولكنه لما حضر مجلس العلماء ، ونظر وناظر - كما يقول ابن المرتضى - عرف الحق فانقاد له .

وقد انتقل عبد الجبار إلى أبي اسحق بن عياش ، تلميذ أبي هاشم الجبائي ، في البصرة<sup>(١)</sup> ، فقرأ عليه مدة ثم رحل إلى بغداد ، وأقام عند الشيخ أبي عبدالله البصري<sup>(٢)</sup> مدة ميديدة ، حتى فاق الأقران ، وخرج فريد دهره ، كما يذكر ابن المرتضى . وقد ذكر العسكي أنه سمع الحديث من أبي الحسن بن سلمة القطان ، وعبد الرحمن بن حمدان الجلاب ، وعبدالله ابن جعفر بن فارس ، والزبير بن عبد الواحد الأسد آبادي . ويذكر الحافظ البغدادي بعض هؤلاء ، ويزيد عليهم بأنه سمع على ابن إبراهيم بن سلمة القزويني ، وعبدالله بن جعفر بن أحمد الأصبهاني ، والقاسم بن أبي صالح الهمداني ، ومحمد بن أحمد بن عمرو الزبقي البصري ، ومحمد بن عبدالله بن أخي الساوي ، ومحمد بن عبدالله الراهرمزي . أما الإمام ابن حجر فيقول إنه روى عن أبي الحسن بن سلمة القطان ، ويضيف إلى ذلك قوله : « ولعله آخر من حدث عنه » ، ثم يقول : « روى أيضاً عن عبد الرحمن ابن حمدان الجلاب وغيره » .

وقد روى عن عبد الجبار - كما ذكر ابن السبكي والحافظ البغدادي - القاضي أبو يوسف عبد السلام ابن يوسف القزويني المفسر المعتزلي ، وأبو عبدالله الحسن بن علي الصيمري ، وأبو القاسم علي بن الحسن

(١) هو إبراهيم بن عياش البصري أبو اسحق المتوفى سنة ٣٨٦ هـ ، من الطبقة العاشرة للمعتزلة . قال القاضي : « وهو الذي درسنا عليه أولاً ، وهو من الورع والزهد والعلم على حد عظيم » . كتاب طبقات المعتزلة ، ص ١٠٧ .

(٢) هو الشيخ المرشد أبو عبدالله الحسين بن علي البصري ، من الطبقة العاشرة ، أخذ عن أبي علي ابن خلاد أولاً ، ثم أخذ عن أبي هاشم ، ولكنه بلغ بجمده واجتهاده ما لم يبلغه غيره من أصحاب أبي هاشم . . وكان يغلو في تعظيم أبي الحسن ، حتى قال : ما رأيت أبا الحسن منقطعاً قط إن كان الكلام له فإنه يتجلى ، وإن كان عليه يورد ما لا يعرف معه ذلك . . وكانت كتبه تتصل بقاضي القضاة حين صار إلى الري حتى ولى القضاء فانقطعت كتبه ، وتوفى سنة سبع وستين وثلاث مائة . (كتاب طبقات المعتزلة ، ص ١٠٥ - ١٠٧)

(١) كتاب طبقات المعتزلة ، ص ٨ .

(٢) هو الحاكم النيسابوري محمد بن عبدالله بن محمد أبو عبدالله المعروف بابن البيع . المرجع السابق ، ص ١٥٩ .

(٣) المرجع السابق ، ص ١١١ - ١١٢ .

(٤) الأعلام ، وطبقات الشافعية الكبرى ، وتزيه القرآن

عن المطاعن .

التنوخى . ويؤيدهم الإمام ابن حجر العسقلانى فى الاسم الأخير ، فيقول : « وروى عنه أبو القاسم التنوخى ، وجماعة » .

وقد كان القاضى عبد الجبار عالماً فاضلاً ، فصل علم الكلام وفرع مسائله ، وألف فيه كتباً كثيرة « بلغت المشرق والمغرب ، وضمنها من دقيق الكلام وجليله ما لم يتفق لأحد مثله » ، كما يقول ابن المرتضى . ولا غرو فى ذلك ، فهو الذى قضى عمره الطويل مواظباً على التدريس والإملاء ، حتى بعد صباه وعظم قدره ، ورحلت إليه الطلاب ، كما يقول ابن السبكي .

وقد انتهت إلى عبد الجبار - كما ذكرنا - رياسة المعتزلة ، فصار شيخها وعالمها غير مدافع ، واعتمد الباحثون فى فلسفة المعتزلة على كتبه ومسائله التى « نسخت كتب من تقدمه من المشايخ » ، كما يقول ابن المرتضى .

## ٢ - كتبه

ذكر ابن السبكي أن الذهبى قال إن عبد الجبار « صنف فى مذهبه ودعا إليه ، وله مقالة محكمة فى كتب الأصول ، وصنف دلائل النبوة ، فأجاد فيه » ؛ وذكر أيضاً فى موضع آخر أنه « صنف الكتب الكثيرة فى التفسير والكلام » .

وقد ذكر سركيس أن للقاضى عبد الجبار أربعائة ألف ورقة مما صنف فى كل فن ، وهذا الخبر مروى عن ابن المرتضى الذى رواه بدوره عن الحاكم . قال ابن المرتضى : « قال الحاكم : ويقال إن له أربع مائة ألف ورقة مما صنف فى كل فن ، ومصنفاته أنواع ، منها فى الكلام : كتاب الدواعى والصوارف ، وكتاب الخلاف والوفاق ، وكتاب الخاطر ، وكتاب الاعتماد ، وكتاب المنع والتناع ، وكتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز ، إلى غير ذلك مما يكثُر تعداده . وأماله الكثيرة : كالمغنى ، والفعل والفاعل ، وكتاب المبسوط ، وكتاب المحيط ، وكتاب الحكمة والحكيم ، وشرح الأصول الخمسة ؛ ومنها نوع فى الشروح : كشرح الجامعين ، وشرح الأصول ، وشرح المقالات وشرح الأعراض ؛ ومنها فى أصول الفقه : النهاية<sup>(١)</sup> والعمد ، وشرحه . وله كتب فى النقض على المخالفين : كنقض اللمع ، ونقض الإمامة . ومنها جوابات مسائل وردت عليه من الآفاق : كالرازيات ، والعسكريات .

واستدعاه الصاحب<sup>(١)</sup> إلى الرى ، بعد سنة ستين وثلاثمائة ، فولى فيها قضاء القضاة وأعمالها ، وظل فيها يدرس لطلاب العلم ومريديه ، حتى أدركته المنية .

وكان الصاحب يقول فى عبد الجبار : « هو أفضل أهل الأرض » ، ومرة يقول : « هو أعلم أهل الأرض » .

ومما يروى عن عبد الجبار ما حكاه ابن المرتضى من أنه أراد أن يقرأ فقه أبى حنيفة على أبى عبدالله ، فقال له : « هذا علم كل مجتهد فيه مصيب ، وأنا فى الحنفية ،

(١) هو الصاحب الكافى اسماعيل بن عباد بن العباس بن عباد بن أحمد ابن إدريس الطالقانى أبو القاسم . ولد سنة ست وعشرين وثلاثمائة ، وتوفى سنة خمس وثمانين وثلاثمائة بالرى ، وكان وزيراً لمؤيد الدولة أبى منصور بويه الديلمى ، ووزر لأخيه فجر الدولة أبى الحسن على ، وهو أول من لقب بالصاحب من الوزراء ، لأنه صحب مؤيد الدولة ابن بويه منذ الصبا . ( كتاب طبقات المعتزلة ، لابن المرتضى ، ص ١٦٤ . وانظر أيضاً هامش ص ٣ - ٤ ، كتاب الإمتاع والمؤانسة لأبى حيان التوحيدى ، ج ١ ، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ، القاهرة سنة ١٩٣٩ . )

(١) انظر أيضاً الشرعيات ( الجزء السابع عشر من المغنى ) ،

والقاشانيات ، والحوارزميات ، والنيسابوريات . ومنها في الخلاف : نحو كتابه في الخلاف بين الشيخين . ومنها في المواعظ : كتنصيحة المتفقهة . ثم له كتب في كل من بلغنى ومن لم يبلغنى ، أحسن فيها وأبدع . وعلى الجملة ، فحصر مصنفاته كالمعتذر « (١) » .

ويذكر ابن خلدون اسم كتاب في الفقه لعبد الجبار حين يقول : « وكان من أحسن ما كتب فيه ( الفقه ) المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين ، والمستصفي للغزالي ، وهما من الأشعرية ، وكتاب العهد لعبد الجبار وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصرى ، وهما من المعتزلة ؛ وكانت الأربعة ، قواعد هذا الفن وأركانه « (٢) » . وقد ذكر بروكلمان أسماء كتب للقاضي عبد الجبار منها ما ورد ذكره فيما رواه ابن المرتضى ، ومنها ما لم يرد ذكره ، وهى ما يلي :

١ - تنزيه القرآن عن المطاعن . وقد ذكر بروكلمان أنه طبع سنة ١٣٢٦ هـ ، ولكننا عثرنا على طبعة له سنة ١٣٢٩ هـ ، وهى تقع فى أكثر من ٣٩٠ صفحة من القطع المتوسط ، وقد تم طبعه بمطبعة الجمالية بالقاهرة على نفقة محمد سعيد الرفعى صاحب المكتبة الأزهرية . وهو مذيّل بمقدمة التفسير للراغب الأصفهاني . وفى مقدمته ترجمة المؤلف . وفى هذا الكتاب يحاول القاضي عبد الجبار أن يقف على معانى القرآن ، ويفصل بين محكمه ومتشابهه ، من وجهة نظر المعتزلة ، ويقول فى ذلك إن كثيراً « من الناس قد ضل بأن تمسك بالمتشابه حتى اعتقد أن قوله تعالى ( سبح لله ما فى السموات وما فى الأرض ) حقيقة فى الحجر والمدد والطيور والنعم ، وربما رأوا فى ذلك تسبيح كل شىء ، ومن اعتقد ذلك لم ينتفع بما يقروءه ، ولذلك قال تعالى ( أفلا يتدبرون القرآن ) . وكذلك وصفه تعالى بأنه ( يهدى للتى هى

أقوم ويبشر المؤمنين ) . وقد أملينا فى ذلك كتاباً يفصل بين المحكم والمتشابه عرضنا فيه سور القرآن على ترتيبها ، وبيننا معانى ما تشابه من آياتها مع بيان وجه خطأ فريق من الناس فى تأويلها ليكون النفع به أعظم ، ونسأل الله التوفيق للصواب إن شاء الله « (١) » .

٢ - المحيط بالتكليف (٢) . يوجد منه جزء مخطوط فى المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية ، كما توجد مقتبسات منه للحسن بن أحمد بن مثنويه أبو محمد ، تلميذ عبد الجبار ، فى مكتبة برلين . هذا ما ذكره بروكلمان . ونضيف أنه توجد منه أجزاء أخرى مصورة عن مكتبة صنعاء اليمن بدار الكتب المصرية . وقد حقق هذا الكتاب أخيراً ، وهو الآن تحت الطبع .

٣ - تثبیت دلائل نبوة سيدنا محمد . ( مخطوط ) .

٤ - طبقات المعتزلة . وهو الذى اعتمد عليه ابن المرتضى حين ألف كتابه فى طبقات المعتزلة . تقول الدكتورة سوسنة ديقلد قلزر فى مقدمة كتاب طبقات المعتزلة : « والمصدر الرئيسى الذى ينقل عنه ابن المرتضى عند تعداده للطبقات هو « طبقات المعتزلة » لقاضى القضاة أبى الحسن عبد الجبار بن محمد بن عبد الجبار الهمداني الذى هو عند ابن المرتضى أول رجل من الطبقة الحادية عشرة ، وكان كتاب القاضى هذا يظن ضائعاً حتى ظهرت مخطوطة له فى اليمن « (٣) » .

٥ - رسالة فى علم الكيمياء . ( مخطوط )

٦ - الأمالى ( نظام القواعد وتقريب المراد للرائد ) رتبته القاضى شمس الدين أبو يحيى جعفر بن أحمد بن عبد السلام المتوفى سنة ٥٧٣ هـ . ( مخطوط ) .

( ١ ) ص ٣ - ٤ .

( ٢ ) هذا الكتاب منسوب لابن مثنوية . قال ابن المرتضى : « ومنهم ( أى من الطبقة الثانية عشرة ) أبو الحسن محمد بن أحمد بن مثنوية ، أخذ عن القاضى وله كتب مشهورة كالمحيط فى أصول الدين والتذكرة فى لطيف الكلام » ( كتب طبقات المعتزلة ، ص ١١٩ ) .

( ٣ ) ص ٥ .

( ١ ) كتاب طبقات المعتزلة ، ص ١١٣ .

( ٢ ) مقدمة ابن خلدون ، تحقيق الدكتور على عبد الواحد واقي ،

ص ١٠٣١ ، ج ٣ ، القاهرة ، سنة ١٩٦٠ .

- ٧ - شرح الأصول الخمسة . ( مخطوط ) .  
 ٨ - مسألة في الغيبة . ( مخطوط ) .  
 ٩ - الخلاف بين الشيخين . ( مخطوط ) .  
 ١٠ - متشابه القرآن<sup>(١)</sup> . ( مخطوط ) .  
 ١١ - المعنى .

### ٣ - كتاب المعنى

بدأ عبد الجبار في إملاء كتاب المعنى في مدينة رامهرمز<sup>(٢)</sup> . فقد ورد في ترجمة أبي محمد عبدالله بن العباس الرامهرمزي ، الذي كان من أصحاب أبي علي ومن الطبقة التاسعة للمعتزلة ، أنه كان له مسجد كبير برامهرمز ، وكان القاضي يقعد فيه كثيراً ، ويملى كتاب المعنى متبركاً به<sup>(٣)</sup> .

وكتاب المعنى ينقسم إلى قسمين كبيرين : أولهما التوحيد ، وثانيهما العدل . وقد تناول فيهما المؤلف جميع ما عني المعتزلة بالكلام فيه . فقد جمع فيه - على حد قوله في الجزء العشرين - كل ما يتعلق بأصول الدين ، واستوفى ، كما تقتضيه طريقة الحق ، شبه المخالفين ، وبين حلها ، كما شرح اختلاف المقالات في كل باب ، وتقصى ما تقتضيه القسمة العقلية ، لأن العلم لا يجب أن يكون موقوفاً على ما حصل فيه الخلاف والنزاع ، والواجب على طالب العلم أن ينتهي في نظره واستدلاله إلى نهاية ما يمكن من قسمة العقل ، فيثبت الصحيح ، وينفي السقيم والباطل . وبعد أن يذكر قاضي القضاة كل ذلك ، يقول : « وأنت تجد كل ذلك في هذا الكتاب أو معظمه الذي لا بد منه »<sup>(٤)</sup> .

Mélanges, Institut Dominicain d'Etudes (١)  
 Orientales du Caire, (Medeo), T. 4, p. 283,  
 Caire, 1957.

(٢) مدينة مشهورة بنواحي خوزستان تجمع النخل والجوز والأترنج (معجم البلدان) .

(٣) كتاب طبقات المعتزلة ، ص ٩٨ .

(٤) الإمامة (الجزء العشرين من المعنى) ، ص ٢٥٣ و .

حاول عبد الجبار أن ينظم في كتابه هذا موضوعات الكلام ، بأن يجمع كل ما يتصل بموضوع واحد تحت عنوان معين . ومع ذلك ، فإنه رأى - في بعض الأحيان - أن يبحث في جزء من الموضوع الواحد تحت عنوان ، وفي جزء آخر منه تحت عنوان آخر من عناوين التوحيد مثلاً أو العدل<sup>(١)</sup> .

وأحسب أن هذا السهو كان لا بد من وقوعه ، إذ أن قاضي القضاة - كما يقول في الجزء العشرين - قد بدأ في تأليف كتابه سنة ستين وثلاث مائة ، وفرغ منه سنة ثمانين وثلاث مائة . أي أنه قضى عشرين عاماً يؤلف كتابه . أضف إلى ذلك أنه لم يكن متفرغاً تفرغاً كاملاً له ، ولكنه خلال تلك المدة ألف كتباً كثيرة غيره ، وهذه الكتب هي : شرح المقالات ، وبيان المتشابه في القرآن ، وكتاب الاعتماد ، وشرح الجوامع ، وكتاب التجريد ، وشرح الأغراض ، وقطعة من شرح الجدل ، وشرح الأصول الخمسة ، إلى غير ذلك من أجوبة المسائل الواردة التي سارت بها الركبان . ويعترف عبد الجبار بأن العشرين عاماً التي ألف فيها هذا الكتاب كفيلاً - لطولها - أن تجعل بين أول الكتاب وآخره اختلافاً في الأسلوب ، وفي طريقة العرض ، وفي الاختصار والإطالة ، وفي تهذيب اللفظ وترتيب المعاني<sup>(٢)</sup> .

ولكن ، لماذا ندافع عن قاضي القضاة ، وفي دفاعه عن نفسه أبلغ دليل ؟ فما هو في مستهل الكلام عن التكليف ، يدافع عن الترتيب الذي التزمه في تبويب أجزاء المعنى بصفة عامة ، فيقول : « وإنما أحرنا الكلام في هذا الباب (يقصد التكليف) ، لأنه لا يصح أن نتكلم في وجه الحكمة في أفعال الله سبحانه ، إلا بعد إثبات العبد فاعلاً وقادراً ، لأن العدل لا بد من أن

(١) من تقرير للمرحوم الأستاذ محمود الخضيرى عن كتاب المعنى .

(٢) الإمامة ، ص ٢٥٤ و ، ظ .



تبنى مسائله على ما نجده في الشاهد من قبح الفعل وحسنه فليس لأحد أن يدعى علينا فساد النظام من هذا الكتاب من حيث فصلنا بين الدلالة على أنه تعالى لا يفعل القبيح ، وبين الكلام في وجود الحكمة في أفعاله سبحانه كما ليس لأحد أن يدعى القدح في نظام كتابنا من حيث أخرنا القول في المخلوق<sup>(١)</sup> إلى باب العدل ، مع أنه الطريق إلى معرفته تعالى ومعرفة صفاته ، لأن القدر الذي نحتاج إليه في معرفة إثبات المحدث وصفاته قدمناه في صدر الكتاب . وإنما ذكرنا المخلوق في باب العدل ، لأنه يقتضى تزيهه تعالى عن القبايح ، وإثبات المقبحات حادثة من العباد . وبيننا القول في الاستطاعة عند باب العدل ، لما فيه من تزيهه تعالى عن تكليف ما لا يطاق ، وعن الأمر بالحال ، إلى ما شاكل ذلك . ومتى صح الترتيب في هذه الأبواب ، لم يمتنع أن نذكر عند كل واحد منها ما يتصل به وشاكلة ، وإنما يجب بيان صحة الترتيب جملة في أبوابه . وقد بينا ذلك بحمد الله ومنه ، ونذكر الآن ما قصدنا بيانه في الكلام في وجه الحكمة فيما خلقه الله تعالى ، ونذكر ما يتصل به من مقدمات وغيرها ، وبالله التوفيق<sup>(٢)</sup> .

ويحاول القاضى - أيضاً - أن يدفع عن نفسه شبهة النقل ، فيتخيل معترضاً يعترض عليه قائلاً : « إن الذى ضمه هذا الكتاب ، إنما هو جمع المعروف من الكتب » ، ويجب بقوله : « وليس الأمر كما ظنه » ويفسر ذلك بأن كل باب منه فيه ضم منتشر ، وجمع مفترق ، وإبانة لموضع العمدة ، وتحرز عن موضع الشبهة ، وتحصيل شروط الدلالة ، وبيان ما عليه بناء النكتة . ثم يقول : إنه « ما أكثر ما هلك الناس لذهاب هذه الأمور ، وظنهم في الدلالة أنها مطلقة وهى مقيدة ، فأداهم ذلك إلى اعتقاد ما لا يحل ، أو ظنهم فيها أنها مقيدة وهى مطلقة ، فامتنعوا من اعتقاد ما يجب

اعتقاده » . وبين قاضى القضاة أن ضروب الخطأ إنما تقع في باب الأدلة من جهات : أولها العدول عنها إلى ما ليس بدليل ، وثانيها أن يذهب المرء عن وجه الدلالة وثالثها أن يظنها مطلقة وهى مشروطة ، ورابعها أن يظنها مشروطة وهى مطلقة ، وخامسها أن تكون الدلالة مشروطة بشروط فيظنها مشروطة بشرط واحد أو العكس . ثم يقول : « وكل ذلك قد بينه الكتاب وتحاشى الخطأ الذى يقع فيه المؤلفون ، وبذلك يسقط اعتراض المعارض » .

ومع كل ذلك ، فإن القاضى عبد الجبار لا ينكر أن فيما أورده في كتاب المغنى نقلاً لكلام الشيوخ ، ويرى أن إنكار ذلك قبيح ، فهو يعترف أنه نقل من كلام الشيوخ ، وخاصة من كلام الشيخين أبى على وأبى هاشم . ويعتذر - في النهاية - عن التقصير ، ويحمد الله تعالى على ما سهل من بلوغ المرام<sup>(١)</sup> .

وكتاب المغنى ينقسم إلى عشرين جزءاً ، « ولكن هذه القسمة ليست من عمل المؤلف<sup>(٢)</sup> » وجميع الأجزاء من نسخ محمد بن أحمد بن على بن الوليد ، من علماء الزيدية في القرن السابع ، سنة ٦٠٦ هـ ؛ عدا الجزء السادس عشر ، فهو من نسخ جعفر بن أحمد انطامى سنة ٦٠٧ هـ . ويحمل كل جزء اسم كتاب ، فيقال مثلاً كتاب المخلوق أو كتاب الوليد ، وهكذا . وقد عثرت عليه بعثة دار الكتب المصرية في مكتبة صنعاء منذ أكثر من عشر سنوات . وتوجد منه نسختان مخطوطتان بدار الكتب المصرية : إحداهما تحتوى على غالبية الأجزاء ، أما الأخرى فلا تحتوى إلا على أجزاء قليلة ، جاهها مكرر في النسخة الأولى .

وأكثر الأجزاء يوجد بها نقص يتراوح بين الطفيف والكبير ، كما توجد بها خروم . وقد تم حتى الآن طبع الأجزاء السادس والسابع والثامن والثاني عشر والثالث

(١) الإمامة ، ص ٢٥٣ ، و ، ظ .

(٢) من تقرير المرحوم الأستاذ محمود الحفصيرى .

(١) يقصد كتاب المخلوق ، وهو الجزء الثامن من المغنى .

(٢) الجزء الحادى عشر من المغنى ، ص ٤٠ و ، ظ .

عشر والسادس عشر والسابع عشر . ويوجد تحت الطبع  
الأجزاء الأول والرابع والخامس والتاسع والحادي عشر  
والرابع عشر والخامس عشر والعشرون .

ويظهر مما تقدم أنه لم يعثر ، بعد ، على الأجزاء  
الثاني والثالث والعاشر والثامن عشر والتاسع عشر .  
هذا إذا اعتبرنا الجزء الأول من كتاب المغنى ، ولكن  
الراجح حتى الآن - كما سيتبين بعد - أنه ليس جزءاً  
منه ، فيكون - إذن - ما ينقص المغنى هو ستة أجزاء  
ما زالت مفقودة .

وثبت - فيما يلي - عرضاً لمواضيع الأجزاء :

الجزء الأول (١) :

يقع هذا الجزء ، في حوالي ٢٠٠ لوحة مخطوطة .  
ويتكلم طويلاً في بعض أحكام الأعراض والأكوان  
وتأليف الأجسام وما يعترها من اجتماع وافتراق وتجزؤ .  
ثم يتكلم في أن الجسم لا يخلو من الأكوان التي هي  
الاجتماع والافتراق والحركة والسكون . وبعد أن يعالج  
هذا الموضوع ينتقل إلى الكلام في حدوث الأعراض ؛  
وبعد أن يثبت ذلك يشرع في إثبات أن ما لا يخلو عن  
الحوادث يجب أن يكون حادثاً ، حتى إذا استقر هذا  
الأصل بدأ في ضرورة وجود المحدث والفاعل ، ثم أخذ  
يتكلم في صفات هذا المحدث مبتدئاً في إثبات أنه قادر ،  
ثم يتعرض إلى صفة العلم والحياة وغيرها مثل الإرادة  
والسمع والبصر . وهو في آخر الكتاب يقول إنه في التالي  
سيتكلم في أنه تعالى قديم .

ويلاحظ الباحث في هذا الكتاب أن المخطوط  
الخاص به أثبت عليه رقم في مكتبة صنعاء يخالف الرقمين  
المثبتين على مخطوطتي المغنى اللذين أشرنا إليهما من قبل ،  
هذا بالرغم من أنه كتب بخط حديث أنه الجزء الأول  
من المغنى . ولما كان هذا المخطوط ناقصاً من أوله ، فإن

الباحث لا يستطيع أن يحكم بسرعة فيما إذا كان جزءاً  
من أجزاء المغنى أم لا ؛ ولكنه عندما يتعمق في القراءة ،  
يجد أنه عبارة عن نقد وتعليق على كتاب آخر ، ويجد  
أنه يذكر آراء كبار رجال المعتزلة مثل أبي الهذيل وأبي  
هاشم وغيرهما من المتقدمين ، وأبي رشيد وغيره من  
الطبقات المتأخرة . وقد يكون لذكره آراء رجال  
المعتزلة المتقدمين ما لا يدل على أنه ليس جزءاً من  
المغنى ، فإن عبد الجبار في كتابه يذكر آراء شيوخه من  
المتقدمين عليه ، ولكن ذكره لآراء أبي رشيد ، بل  
ذكره لآراء القاضي عبد الجبار نفسه ما يدل دلالة  
قاطعة على أنه ليس جزءاً من المغنى . فأبو رشيد سعيد بن  
محمد النيسابوري من الطبقة الثانية عشرة للمعتزلة ،  
« كان بغدادى المذهب ، فاختلف إلى القاضي فدرس  
عليه ، وقبل عنه أحسن قبول ، وصار من أصحابه ،  
وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة » (١) . يقول  
المؤلف : « قال الشيخ أبو رشيد : العلم بأن ما لم يتقدم  
المحدث يجب أن يكون محدثاً مثله ، ضرورى لا يحتاج  
فيه إلى نظر واستدلال . قال : ولا فرق في ذلك بين  
أن يكون الكلام في ذات بعينه ، وأن يكون الكلام في  
ذوات كثيرة . . . وخالف سائر مشايخنا في هذا الباب ،  
فأنهم قالوا إن العلم بهذه الدعوى الرباعية ( يقصد ما لم  
يخل من الحوادث فهو حادث ) مستدل ، وذكروا فيها  
أدلة . . . وفصل قاضي القضاة بين أن يكون الكلام في  
ذات بعينه لم يتقدم على حادث بعينه ، فإن العلم بحدوث  
تلك الذات ضرورى ؛ وبين أن يكون الكلام في ذوات  
وحوادث ، في أن العلم إذ ذاك بأن ما لم يتقدم المحدث  
يجب أن يكون محدثاً مثله مكتسب » (٢) . وهذا دليل  
قاطع بأنه ليس جزءاً من المغنى ، بل هو كتاب ألفه  
« شيخ آخر من شيوخ المعتزلة ، ربما كان معاصراً  
للقاضي عبد الجبار أو متأخراً عنه ، وهو شرح لكتاب

(١) كتاب طبقات المعتزلة ، ص ١١٦ .

(٢) ص ٨٤ و ، ظ .

(١) حققه الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريبة ، (تحت الطبع) .

لشيخ من شيوخ المعتزلة البصريين ، كما أنه مجلد غير كامل من عدة مجلدات» (١).

الجزء الرابع (٢) :

يقع هذا الجزء في حوالى ١٩٥ لوحة مخطوطة . ويتقسم إلى ثلاثة أبواب كبيرة ، هي : الكلام في أن الله تعالى لا تجوز عليه الحاجة ؛ والكلام في نفي الروئية وفي أنه لا يدرك بشيء من الحواس على وجه ، وهو أهم أبواب الكتاب ؛ والكلام في أنه تعالى واحد لا ثنى له في القدم والإلهية .

ويعد القاضي عبد الجبار ، الباب الأول من هذا الكتاب وهو أن الله لا تجوز عليه الحاجة الأصل في باب العدل ، ولذا فإنه رأى بيانه بالرغم من أنه لم يقع عليه خلاف بين أهل الملة على اختلاف مذاهبهم في صفات الله سبحانه ، على حد قوله : « اعلم أن هذه المسألة وإن لم يقع فيها خلاف بين أهل الملة على اختلاف مذاهبهم في صفات الله سبحانه ، فالواجب بيانها وإيراد جملة ملخصة فيها ، فإنها الأصل في باب العدل » . وبعد ذلك يشرح معنى الغنى والمحتاج ، ويبين معنى الحاجة ، ثم يذكر ما يتصل بها من منافع ومضار وما يتبعهما من سرور أو غم . ثم يتكلم في الملاذ والآلام والشهوة والنفور . ويبين أخيراً أن من استحال عليه الحاجة ، فيجب كونه غنياً إذا كان حياً ، ويدلل على أنه جل وعز يتعالى عن جواز الحاجة عليه .

ثم ينتقل قاضى التمضاة إلى الكلام إلى أهم باب في هذا الجزء ، وهو مشكلة الروئية ، فيبين حقيقة الروئية البصرية ، ويشرح شرائطها ، ويثبت استحالة ذلك بالنسبة للبارى جل شأنه ، وينفى وجود حاسة سادسة تمكن المرء من رؤيته ، وينفى كذلك إمكان إدراك

الله عن طريق السمع أو الذوق أو الشم أو اللمس» (١) . وهكذا زاد شيخ المعتزلة عن فكرة المعتزلة في نفي الروئية ، فقد « شدد المعتزلة في إنكارها ، لأنها تؤدي إلى التشبيه . ذلك بأنهم كانوا يرون أن الروئية هي اتصال بين الرأى والمرئى ، ويشترطون في حصولها البنية . فالروئية إدراك وراء العلم ، ولا تتعلق إلا بالموجود ، ولذا فإنهم نفوها نفي استحالة ، واستشهدوا على صحة قولهم بالآية : « لا تدرکه الأبصار وهو يدرك الأبصار » (٢) .

وبعد أن ينتهى عبد الجبار من الحديث في مشكلة الروئية يتناول في الباب الثالث الحديث بالتفصيل في صفات الوحدة والقدم والقدرة .

ويظهر للمتأمل في أبواب هذا الكتاب ، أن الباب الأول ليس على اتصال وثيق بالباينين الثانى والثالث ، وهذا يؤكد ما أشرنا إليه من قبل أن عبد الجبار في كتابه المغنى يبحث في جزء من الموضوع الواحد تحت عنوان وفي جزء آخر منه تحت عنوان آخر .

الجزء الخامس (٣) :

يقع هذا الجزء في حوالى ١٢٧ لوحة مخطوطة ، ويتقسم إلى باينين كبيرين : يتناول الباب الأول الكلام في الفرق ، ويتناول الباب الثانى الكلام في أسماء الله تعالى .

أما الباب الأول ، فيحتوى على ستة أقسام : يذكر القاضى عبد الجبار في القسم الأول أقوال المانوية والمزدقية والديصانية والمرقونية والمهانية والصابئة والمقلاصية والثنوية ، ثم ينفدها ويرد عليها . فن قال

(١) انظر النص الأول .

(٢) زهدى حسن جارالله : المعتزلة ، ص ٨٠ - ٨١ ،

القاهرة سنة ١٩٤٧ .

(٣) حققه المرحوم الأستاذ محمود الخضيرى ، (تحت

الطبع) .

(١) من تقرير المرحوم الأستاذ محمود الخضيرى .

(٢) حققه الدكتور محمد مصطفى حلى والدكتور أبو الوفا

التفتازانى ، (تحت الطبع) .

منهم - مثلاً - إن العالم مركب من شيئين : من نور وظلمة ، يرد عليه قاضي القضاة بأنه لا يمتنع أن يكون الحادث أحدهما مركبين ، ففي الأجسام ما ليس بنور ولا ظلمة ، والجسم محدث كالتركيب ، وذلك يبطل القول بأنه مركب من شيئين (١) . ويناول في القسم الثاني الكلام عن الجوس ومذاهبهم ويناقشها ، فيصف قولهم إن أرواح الأجسام الصارة من فعل الله ، وأجسادها من الشيطان ، وإحالتهم وقوع الشر من الله ، والخير من الشيطان ، بأنه شبيه بقول التنويه (٢) . ويتكلم في القسم الثالث عن فرق النصارى ويرد عليها ، فيبطل قولهم في التثليث وفي الاتحاد والحلول ، ويذكر أن مشيئة لقديم سبحانه غير مشيئة المسيح عليه السلام ، ويبطل ما ذهبوا إليه في المسيح وعبادته (٣) ويذكر قاضي القضاة في القسم الرابع أقوال الصابئين ويرد عليهم . وفي القسم الخامس يذكر أقوال أهل الأصنام ومذاهب لعرب في الجاهلية . وفي السادس يتحدث عن أسماء الله تعالى وصفاته ويناقشها .

أما الباب الثاني ، فيتناول فيه ذكر أسماء الله تعالى وصفاته المفيدة لما يرجع إلى ذاته ، فيتكلم عن صفة لقلرة ، وصفة العلم ، وصفة الحياة ، وأنه موجود ، وأنه سميع بصير مدرك ، وأنه واحد ، وأنه غني ، وما يتفرع عن ذلك من صفات (٤) . ويقول في ختام هذا الجزء : « تم الكلام في التوحيد ، ويتلوه الكلام في العدل » .

الجزء السادس (٥) :

ينقسم الجزء السادس إلى قسمين كبيرين : كتاب لتعديل والتجوير وكتاب الإرادة .

أما كتاب التعديل والتجوير فيقع في ٢٣١ صفحة وفيه يلخص قاضي القضاة ما يقصده من هذا الكتاب ، فيقول ، إنه يريد أن يبين أنه تعالى لا يفعل إلا الحسن ، ولا بد من أن يفعل الواجب ولا يتعبد بما يتعبد به إلا على وجه يحسن .

ولذا فإنه حاول أن يبين حقيقة الفعل ، وأحكام الأفعال ، وحقيقة القبيح والحسن ، وأقسام الحسن من مباح وندب وواجب مضيّف وواجب مخير ، ويبين ما لأجله يستحق الفعل هذه الأحكام .

وفي مجال تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح ، حاول عبد الجبار أن يدل على أنه قادر على ما إذا فعله كان قبيحاً ، وأن القبيح لا يستحيل منه لأمر يرجع إلى أحواله نحو كونه : رباً ، مالكاً ، ناهياً ، حاداً .

ويبين القاضي حقيقة الفعل من حيث هو فعل ، كى ينزه الله تعالى عن كثير من الأفعال ، فلا بد لكى ينزهه عن إرادة القبيح لقبحها أن يبين أن القبيح من الأفعال .

وقد بين عبد الجبار أن تنزيه الله عن أن لا يفعل الواجب ، كتزويه عن القبيح ، ولذا فقد بين الواجب ، وما يصح كونه واجباً عليه ، وما لا يصح (١) .

وأما كتاب الإرادة فيقع في ٣٥١ صفحة ، ويذكر قاضي القضاة في صدره أن شيخه أبا علي وأبا هاشم ومن تبعهما يرون أنه تعالى مرید في الحقيقة ، وأنه يحصل مریداً بعد ما لم يكن إذا فعل الإرادة ، وأنه يريد بإرادة محدثة ، ولا يصح أن يريد لنفسه ولا بإرادة قديمة (٢) ، وأن إرادته توجد لا في محل .

ويذكر أيضاً أنه لا خلاف بين المعتزلة في أن الإرادة من صفات الفعل ، إلا ما حكى عن بشر بن المعتز أنه قال : إن الإرادة من الله على وجهين : صفة ذات ، وصفة فعل .

(١) انظر النسخين السادس والسابع .  
(٢) انظر النسخين الثامن والتاسع .

(١) انظر النص الثاني . (٢) انظر النص الثالث .  
(٣) انظر النص الرابع . (٤) انظر النص الخامس .  
(٥) ظهر هذا الجزء في مجلدين : المجلد الأول في التعديل والتجوير بتحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ، والمجلد الثاني في الإرادة بتحقيق الدكتور الأب قنواقي .



وإذا كان المعتزلة قد اتفقوا في أن الإرادة من صفات الفعل ، فإن اختلافهم كان « فيما هي » الإرادة . ويتفق القاضى مع شيوخته في أن الله مريد لجميع أفعاله ، إلا الإرادة ، ويريد من أفعال غيره ما أمره به ، وندب إليه ، ويقول : إنه « لا خلاف بين أهل العدل أنه لا يجوز أن يريد شيئاً من القبائح »<sup>(١)</sup>.

أما بالنسبة لإرادة بنى الإنسان ، فإن « الواحد منا - كما يقول عبد الجبار - يجد نفسه مريداً للشيء ، ويعلم ذلك حاله باضطرار ، كما يعلم من نفسه أنه معتقد ، ومشته ، وظان ، ومفكر ؛ وما هذه حاله يستغنى في إثباته عن الدلالة ، وإنما يحتاج إلى التأمل في الفصل بينه وبين ما يلتبس به من أحوال الحى إلى التأمل »<sup>(٢)</sup>.

الجزء السابع (٣) :

موضوع هذا الجزء هو « خلق القرآن » ، ويقع في ٢٢٤ صفحة . ويبدأ قاضى القضاة الكلام فيه بأن الناس قد اختلفوا في ذلك ، ولكن الذى يذهب إليه شيوخته أن كلام الله هو من جنس الكلام المعقول فى الشاهد ، فهو حروف منظومة وأصوات مقطعة ، وهو عرض يخلق<sup>(٤)</sup> فى الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه ويؤدى الملك ذلك إلى الأنبياء - عليهم السلام - بحسب ما يأمر به عز وجل ويعلمه صلاحاً ، وهو يشتمل على الأمر ، والنهى ، والخبر ، وما إلى ذلك من سائر أقسام الكلام ، ككلام العباد .

ويضيف عبد الجبار إلى ذلك قوله إنه لا يصح إثبات كلام قديم مخالف لكلامنا ، كما لا يصح إثبات حركة قديمة ، ولا يصح إثبات كلام محدث مخالف

(١) الإرادة ، ص ٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٨ .

(٣) حقيقه الأستاذ إبراهيم الإيبارى ، (صدر) .

(٤) انظر النص العاشر .

لهذا المعقول أيضاً ، ذلك أنه يعارض قول من يقول إن الكلام قائم بنفسه .

وإذا كان شيوخ عبد الجبار قد اتفقوا فى الأصول فإنه يذكر أنهم اختلفوا فى الفروع ، مثل القول فى بقاء الكلام ، وفى الحكاية والمحكى ، وفيما يحتاج إليه الكلام من بنية وغيرها ، وفى أن الكلام هو الصوت أو غيره ، وما إلى ذلك .

ويعرض القاضى بعد ذلك لأحوال من خالف أهل العدل فى موضوع خلق القرآن ويناقشهم ويدحض حججهم ، فيرد على « هشام بن الحكم » ومن تبعه ، الذين قالوا إن القرآن صفة لله تعالى لا يجوز أن توصف لأن الصفات لا توصف ؛ ويعارض « ابن كلاب » ومن تبعه من الكلائية ، فى أن كلام الله عز وجل غير مخلوق ولا محدث ، وأنه قديم بقدمه وإن لم يصف كلامه بالقدم ولا بالحدوث ؛ ويناقش الأشعرى الذى قال بأن القرآن قديم ، وقال إنه لا يقال فيه : هو الله ولا غير الله ، ولا هو هو ، ولا غيره ؛ ويدحض قول « الحشوية » سواء من قال منهم إن القرآن هو الخالق ، ومن قال « هو بعضه » ، ومن قال إنه جسم ، ومن قال إنه ليس بجسم ولا عرض ، ومن قال إنه عرض دون جسم ، وسواء من قال منهم إنه « يوجد فى غير مكان » . ومن قال إنه « يوجد فى مكان » . وما إلى ذلك ، ثم يقرر « أن الله تعالى ذكره متكلم ، وأنه ليس بمتكلم لنفسه ، ولا بكلام قديم ، وأنه متكلم بكلام محدث ، وأن طريق إثباته متكلماً هو إثبات كلامه حادثاً من جهته » .

الجزء الثامن (١) :

موضوع هذا الجزء هو المخلوق ، ويقع فى ٣٣٨ صفحة ، ويتكلم فى خلق الأفعال وفى مشكلة الجبر

(١) حقيقه الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد ، (صدر) .

والاختيار . ويذكر أن جميع المعزلة ، فيما عدا معمرا والجاحظ ، على أن أفعال العباد الاختيارية من صنعهم ، خلقوها بمحض إرادتهم ، واستحقوا عليها الثواب إن أحسنوا أو العقاب إن أساءوا<sup>(١)</sup> .

ويعرض قاضى القضاة فى فصول كتابه العشرين لآراء المعزلة المتنوعة فى خلق الأفعال ويناقش خصوصهم ويرد على شبههم . ويرى أن العقلاء متفوقون على تصرف الفاعل المختار إنما يتعلق به ، ويقع بحسب قصده ، وكل ما يقوم به العباد فهو من صنعهم . والخلاف فقط فى مدى تأثيرهم فى هذا التصرف ، فمن قائل إنهم محدثوه ، ومن قائل إنهم مكتسبوه ، ومنهم من علقه بالطبع ، ومنهم من زعم - على حد تعبيره - أن الله يحدثه بحسب قصده<sup>(٢)</sup> . ويذهب قاضى القضاة إلى أبعد من هذا ، فىرى أن تصرف السامى والناثم كتصرف العالم فى أنه حادث من جهته ، لأنه يقع منه على الحد الذى يقع به فى حال اليقظة<sup>(٣)</sup> .

ويرى عبد الجبار أن المقذور الواحد يستحيل أن يتعلق بقادرين أو بقدرتين ، سواء أكانتا حادثتين أم إحداهما حادثه والأخرى قديمة<sup>(٤)</sup> .

الجزء التاسع<sup>(٥)</sup> :

موضوع هذا الجزء هو التوليد ، ويقع فى حوالى ١٠٠ لوحة مخطوطة . ويوجد فيه نقص كبير فى آخره . ويعد هذا الجزء مكتملا للجزء السابق ، بل يظن - لأول وهلة - أنه فصل من فصوله . فإن القارئ للمخطوط يفاجأ بعنوان اسمه « باب التوليد » ، ويليه فهرس للكتاب ، فيدرك أنه أصبح أمام كتاب جديد .

ويتناول هذا الجزء الكلام فى أفعال الإنسان وما يجب أن يثبت فعلا وما يجب أن ينفى عنه ، وفى أن القادر منا يقدر على ما يراد من أفعال الجوارح وانقلوب ، كما يقدر على الإرادة والفكر<sup>(١)</sup> ، وفى بطلان القول بأن أفعال الجوارح تتولد عن الطبع ، وفى أن الله تعالى يصح أن يفعل الأعراض فى المحال ، وأنه يصح أن يفعل على جهة التوليد ، وفى التفرقة بين الفعل المتولد والفعل المبتدأ ، وفى ما يصح أن يكون سببا للفعل المتولد وما لا يصح ، وفى أن العلم لا يتولد إلا عن النظر<sup>(٢)</sup> ، وفى الصفات التى تتعلق بالمتولد وفاعله ، وفى الأسماء التى تطلق على السبب والمسبب ، وفيما يقوله الحيرة فى هذا الصدد .

الجزء الحادى عشر<sup>(٣)</sup> :

يقع هذا الجزء فى حوالى ٣١١ لوحة مخطوطة . ويتناول الكلام فى الآجال ، فىرد قاضى القضاة على ما حكاه أبو القاسم البلخى عن الحيرة ومن وافقها من الحشوية من « أن كل مقتول فأجله قد كان حصر ، وإنما قتل بأجله ، ولا يقدر القاتل على أن لا يقتله فى تلك الحال ، كما لا يقدر على قتل من لم يحضر أجله » ، بأن الآجال هى الأوقات ، فأجل الحياة هو وقت الحياة ، وأجل الموت هو وقت الموت ، ولا فرق فى ذلك بين المقتول وغير المقتول . ويرى - كما يرى شيوخه - أن للإنسان أجلا واحداً فقط ، ولا يمكن أن يكون له أجلان أو آجال كثيرة ، فإن المقتول أو الغريق كانا سيموتان لو لم يصبهما قتل أو غرق<sup>(٤)</sup> .

ويتناول هذا الجزء أيضاً الكلام فى الأرزاق ، فبين حقيقة الرزق . ثم يتكلم فى الأسعار والرخص

(١) انظر النص الحادى عشر .

(٢) انظر النص الثانى عشر .

(٣) انظر النص الثالث عشر .

(٤) انظر النص الرابع عشر .

(٥) حققه الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد ، (تحت

الطبع) .

(١) انظر النص الخامس عشر .

(٢) انظر النص السادس عشر .

(٣) حققه الأستاذ الشيخ محمد على النجار والدكتور عبد الحليم

النجار ، (تحت الطبع) .

(٤) انظر النص السابع عشر .

والغلاء ، فيقول إن السعر هو تقدير البدل الذى تباع به الأشياء على جهة التراضى . أما الرخص فهو انخفاض مقدار السعر بما جرت به العادة فى ذلك الوقت فى ذلك المكان ، لأنه لو انخفض سعر المتاع فى مكان آخر كان لا يعتد به . فكذلك فى وقت آخر . وعلى عكس ذلك طبعاً يكون حال الغلاء .

ويتكلم فى التكليف ، فبين وجه الحكمة فى ابتدائه تعالى الخلق ، ووجه الحكمة فى التكليف ، وفى حسن تكليف من يعلم الله أنه يكفر ، وفى شروط حسن التكليف ، وفى ماهية المكلف وحقيقته<sup>(١)</sup> ، وفى بيان صفات المكلف ، وفى الصفات التى يجب أن يختص بها المكلف ، وفى جملة ما يقتضى التكليف وجوبه ، وفى الفناء والإعادة ، وفى شروط الأفعال التى يتناولها التكليف .

#### الجزء الثانى عشر<sup>(٢)</sup> :

موضوعه النظر والمعارف ، ويقع فى أكثر من ٥٣٠ صفحة ، ويتكلم فى النظر والعلم والمعرفة ، أو إن شئت فقل إنه يتكلم عن النظر ويعتبر العلم والمعرفة ثمرة له . وقد حاول قاضى القضاة أن يشرح النظر ويبين طرقه المختلفة ووجه الحاجة إليه ، ويناقش الشبه التى أثرت حوله .

ويبين عبد الجبار حقيقة النظر فيقول إنه يطلق على معان ، فإراد به تارة الرؤية ، وتارة أخرى الإحسان والرحمة ، وتارة ثالثة نظر القلب . وهذا الأخير هو المقصود هنا ، كما يقول<sup>(٣)</sup> ، ذلك أنه يقوم على التفكير الذى يودى إلى الحقيقة .

والنظر يشبه الاعتقاد ، ويخالفه فى الوقت ذاته . يشبهه فى أنه يتعلق بغيره ، فإن كان الاعتقاد يتعلق

بالشئ المعتمد فيه ، فإن النظر يتعلق بالمنظور ؛ ويخالفه فى أن الاعتقاد يتعلق بالصفة التى عليها الشئ ، أما النظر فلا يتعلق بصفة واحدة للشئ ، بل يبحث فيما إذا كان الشئ على صفة أو على ضدها<sup>(١)</sup> .

وتدعو الدواعى والخواطر إلى النظر ، فتنبعث النفس نحوه . والخواطر عند أبى على الجبائى ظن أو اعتقاد ، وعند ابنه أبى هاشم كلام ، ولكنه عند عبد الجبار معنى يقوم بالنفس ، وقد لطف الله بالإنسان المكلف فجعله بحيث ترد عليه الخواطر فيعمل بمقتضاها<sup>(٢)</sup> . ويصدر النظر - كسائر الأفعال - عن إرادة العبد وقدرته ، ويكون كثيراً تارة ، ويكون قليلاً تارة أخرى ، ويخضع للثواب والعقاب ، ويندرج تحت مبدأ الحسن والتبجح .

ويعرض قاضى القضاة هنا إلى ما سبق عرضه فى كتاب التوليد من أن العلم يتولد عن النظر ، فيفصل القول ، ويرد على الشبه ، فن النظر من لا يولد علماً ، بل جهلاً أو ظناً أو شكاً ، أو لا يولد شيئاً مطلقاً ، ومن جهة أخرى يوجد علم لا يتولد عن النظر ، بل يتم عن طريق الوحي والإلهام .

ولا يفرق عبد الجبار بين العلم والمعرفة ، فهما يتولدان عن النظر ، والعلم هو ما تسكن إليه نفس العالم ، وليس من العلم فى شئ ما لا يطمئن إليه المرء ويعتقده<sup>(٣)</sup> .

#### الجزء الثالث عشر<sup>(٤)</sup> :

موضوع هذا الجزء هو اللطف ، ويقع فى ٥٨٠ صفحة ، وينقسم إلى باين كبيرين هما : اللطف والآلام . ويذكر قاضى القضاة أن الكلام فى اللطف

(١) انظر النص التاسع عشر .

(٢) انظر النص العشرين .

(٣) انظر النص الحادى والعشرين .

(٤) حقه الدكتور أبو العلا صففى ، (صدر) .

(١) ص ١٨٠ ظ .

(٢) حقه الدكتور إبراهيم مذكور ، (صدر) .

(٣) انظر النص الثامن عشر .

لكونه مالكا . ولا يقبل طريقة أبي علي - التي تظهر من كتبه - في أنها تحسن من الله تعالى للأعواض فقط ، وإن لم يكن فيها مصلحة واعتبار .

وبعد أن يعرض عبد الجبار باختصار بعض آراء شيخه أبي علي وأبي هاشم<sup>(١)</sup> ، يثبت رأيه في الآلام ، فيرى أن الآلام تحسن لانقضاء وجود القبح عنها<sup>(٢)</sup> .

#### الجزء الرابع عشر<sup>(٣)</sup> :

موضوع هذا الكتاب «الأصلح» ، ويقع في حوالي ١٩٨ لوحة مخطوطة ، وينقسم إلى ثلاثة أبواب كبيرة هي : الكلام في الأصلح ، والكلام في استحقاق الذم ، والكلام في التوبة .

ويتناول الباب الأول الكلام في حد الواجب<sup>(٤)</sup> ، وأنه في حقيقته لا يصح التزايد فيه ، ولا يختلف باختلاف فاعله ، وفي حصر الوجوه التي تقع فيها الواجبات . ثم يبين الوجوه التي تجب عليها المنافع والمضار ، ويبين حقيقة وصف الفعل بأنه نفع أو لذة ، وينتقل إلى وصف حقيقة الضرر والشر والفساد . وأخيراً يبين أن ابتداء الخلق غير واجب ، وأن التكليف المبتدأ غير واجب أيضاً ، ثم ينتقل إلى الكلام في التكليف ، فيتكلم عن التكليف العقلي من علم وعمل ، ويبين صفات المكلف ، وفي الجزء الذي يناله . ويدور الباب الثاني حول استحقاق الذم لمن لم يفعل الواجب . ويتناول الباب الثالث مسائل الاعتذار والندم والتوبة من الذنوب وينهى عبد الجبار كتابه هذا ، بقوله : « ونحن نبتدئ الآن فنذكر الكلام في النبوات ، لأننا قد ذكرنا جملة التكليف العقلي ، وما لم نذكره منه ، فلأنه يتصل

(١) اللطف ، ص ٢٢٦ - ٢٢٩ .

(٢) انظر النص الثالث والعشرين .

(٣) حققه الأستاذ مصطفى السقا ، (تحت الطبع) .

(٤) انظر النص الرابع والعشرين .

يدخل في وجوب المعرفة ، ويتعلق به الكلام في النبوات من حيث تبني الشرائع عليه ؛ فمن اللطف ما يكون من فعل العبد ، ومنه ما يكون مقدمة لفعل العبد . وقد يكون اللطف من فعل الله كالآلام وغيرها .

وقد فصل عبد الجبار القول في اللطف وبين فروعه وذكر ما ورد فيه من خلاف ، ورد على الشبه التي أوردها المعارضون ، ثم نبى على ذلك كله الكلام في الآلام ، وهي التي يفعلها الله تعالى من حيث كانت لطفاً وإن كان يعوض عنها . ويذكر عبد الجبار أن الله تعالى لا بد من أن يكلف ما يكون لطفاً للعبد ، ثم يفرق بين ما يكون لطفاً ، وبين ما يكون مفسدة .

واللطف هو ما يدعو إلى فعل الطاعة ، حينما يختار المرء الطاعة عند وقوعه ، أو يكون من الأولى أن يقع اختيار الطاعة عنده . ولذا ، فإن الأمر الحادث يوصف بأنه لطف . وكلا المعنيين يرجع إلى معنى واحد ، وهو الأمر الذي يدعو إلى الفعل ، وإن اختلفت طريقة الدواعي إليه . ويستعمل اللطف في اللغة والتعارف ، ويقصد به ما يدعو إلى الفعل ، ولذا فإن شيوخ المعتزلة قد استعملوه فيما يدخل في التكليف على هذا الحد .

وقد يوصف اللطف بأنه توفيق ، إذا وافق الطاعة ويوصف بأنه عصمة ، إذا امتنع المكلف عن التبجح لأجله ، ويوصف كذلك بأنه إزاحة لعله المكلف ، فالحاجة إلى اللطف كالحاجة إلى التمكين سواء بسواء<sup>(١)</sup>

أما الباب الثاني فيتكلم فيه قاضي القضاة عن الآلام فينفى طريقة التنوية في أن الآلام والغموم تقبح لذاتها ؛ وينفى أيضاً طريقة أصحاب التناسخ والبكرية في أنها تقبح ما لم تكن مستحقة إما بذنب أو لإخلال واجب ؛ وينفى كذلك طريقة عباد في أنها تقبح إلا إذا كان فيها نفع أو استحقاق ؛ ويعارض طريقة الحيرة في أنها تقبح من العباد لموضع النهي ، وتحسن من الله تعالى

(١) انظر النص الثاني والعشرين .



بباب الوعيد . وغيره . فأخبرناه لذكوره في موضعه .  
يتلوه إن شاء الله الكلام في النبوات «<sup>(١)</sup>

الجزء الخامس عشر «<sup>(٢)</sup> :

يتكلم هذا الكتاب في النبوات ، ويقع في حوالي  
٢١٦ لائحة مخطوطة . وينقسم إلى ثلاثة أبواب كبيرة :  
أولها الكلام في النبوات ، وثانيها الكلام في المعجزات ،  
وثالثها الكلام في الأخبار .

وفي الباب الأول يقول قاضي القضاة إن الجنس  
الأول من هذا الباب سيتناول الكلام في جواز بعثة  
الأنبياء صلوات الله عليهم ؛ والجنس الثاني في الكلام  
في وقوع البعثة ؛ والجنس الثالث في الكلام في نبوة  
نبينا صلوات الله عليه ، ويقول في هذا الجنس ما يأتي :  
« . . . وإذا كانت شريعة نبينا صلوات الله عليه ناسخة  
لشرائع من تقدم أو لبعضها فلا بد من أن يدخل في ذلك  
الكلام في نسخ الشرائع ، وإذا كان صلى الله عليه وسلم  
يختص بالقرآن الذي هو أعظم معجزاته ، فلا بد من أن  
يدخل في ذلك الكلام في كونه معجزاً وفي سائر  
ما يتصل به ، ونذكر الكلام في مطاعن المخالفين  
والملاحدين في ذلك ، وزوال الشبه فيهما كما يجب أن  
نذكر مطاعنهم في الشرعيات «<sup>(٣)</sup> .

ويبدأ عبد الجبار في وصف النبي ، فيقول إن كلمة  
النبي مأخوذة من النبوة والنباوة وأن هذه الكلمة لا يقع  
فيها تخصص من جهة اللغة ، إذ أنها تستعمل في كل  
رفعة ، وصارت في الشريعة والتعارف مستعملة في  
رفعة مخصوصة ، ولذا فإنها لا تستعمل في رفعة  
المؤمنين ، حتى إذا زادت على هذا الحد وبلغت رتبة  
مخصوصة استعملت فيها . كما أن الكفر لا يستعمل في

العقاب فقط ، دون أن يبلغ قدرأ مخصوصاً ، فعند ذلك  
يخص بهذا الوصف . فكلمة النبوة تقابل كلمة الكفر ،  
كما أن كلمة مؤمن تقابل كلمة فاسق . هذا إذا لم  
تستعمل اللفظة بالهمز ، أما إذا همزت فهي مأخوذة من  
الإنبياء والأخبار والإعلام «<sup>(١)</sup> .

ولا بد للرسول من رسالة يتحملها عن الله تعالى  
ويؤديها للناس ، ويضحى في سبيلها ، حتى يعلو الحق  
ويزهق الباطل ، وهو - في سبيل أداؤها - تظهر عليه  
المعجزات «<sup>(٢)</sup> .

وفي الباب الثاني ، يعلق قاضي القضاة وقوع بعثة  
الرسول لمعرفة المعجزات ، لا العكس . فمعرفة دلالة  
المعجز عنده كالأصل لوقوع البعثة وثبوت الشرائع ،  
أما حصول البعثة ذاتها ففرع عليه . ولذا فقد قدم القول  
في المعجزات . وهذا الموضوع هو الذي تدور عليه  
فصول هذا الباب . ويدافع القاضي عن رأيه هذا ،  
ويفند قول من يناقشه في أن كون البعثة فرع على الشيء  
المعجز بأنه ، لو كان من الصحيح أن هناك ما يدل على  
النبوة غير المعجزات إلا أن النبوة لا يصح أن تعرف  
من جهة الاستدلال ومع ثبات التكليف إلا بالمعجز «<sup>(٣)</sup> .  
وفي الباب الثالث ، يتكلم قاضي القضاة في  
الأخبار ، فيبين حقيقة الخبر وحده وفي صفة الخبر ،  
ويرى أنه إما أن يكون صدقاً أو كذباً ، ويبين أن في  
الأخبار ما يكون طريقاً للعلم . وما إلى ذلك .

الجزء السادس عشر «<sup>(٤)</sup> :

موضوع هذا الجزء هو « إعجاز القرآن » ، وهو  
يقع في ٤٣٨ صفحة ، ويحتوي على أربعة أبواب  
كبيرة ، هي : الكلام في الخبر ، والكلام في جواز

(١) المرجع السابق ، ص ٣ و .  
(٢) انظر النص الخامس والعشرين .  
(٣) انظر النص السادس والعشرين .  
(٤) حققه الأستاذ أمين الخولي ، (صدر) .

(١) كتاب الأصلح ، ص ١٩٨ ظ .  
(٢) حقق جزءاً صغيراً منه المرحوم الأستاذ محمود الخضيرى  
وأكله الدكتور محمود قاسم ، (تحت الطبع)  
(٣) النبوات ، ص ١ ظ .

نسخ الشرائع<sup>(١)</sup>، والكلام في ثبوت نبوة محمد صلوات الله عليه وفي إعجاز القرآن وسائر المعجزات الظاهرة عليه ، والكلام في إثبات سائر معجزات الرسول صلى الله عليه سوى القرآن وبيان دلالتها على نبوته .

وفيه يقول قاضي القضاة إن الله تعالى خص القرآن بطريقة خارجة عن النظم والنثر ، وبقدر من الرتبة في الفصاحة خارج من عادة الناس . فعنى قولنا في القرآن : إنه معجز ، أنه يتعذر على المتقدمين في الفصاحة فعل مثله ، في القدر الذي قد اقتص به<sup>(٢)</sup> .

ويؤول القاضي ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من قوله : كان الله ولا شيء ، ثم خلق الذكور ؛ بأن ذلك « لا يوجب كون القرآن مخلوقاً قبل المكلفين ، لأنه إنما ذكر خلق القرآن ، وقد يجوز أن يكون خلقه معه وقبله من يعتبر به ، ويصلح بتأمله »<sup>(٣)</sup> .

وعلى هذا التأويل الذي يراه قاضي القضاة يدافع عن تقديم القرآن ، ويرى أن في هذا التقدم علماً ودلالة ، بل إعجازاً . ويرى أن ما أثر من أن في الصحف الأولى أجمع ذكراً للقرآن ووصفاً لعظم شأنه ووصفاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، صحيح ، بل هو برهان على ما في التقدم من المصلحة ، لغير الملائكة ، لكنه تعالى لا يد من أن يخلقه حتى يصح أن يعرف الأنبياء حاله ، وحال من جعله معداً لأن يظهره على يده ، ويجعل معجزة له<sup>(٤)</sup> .

ويذكر قاضي القضاة أن محمداً صلى الله عليه وسلم تحدى بالقرآن وجعله دلالة نبوته ، وموجباً لاتباعه وطاعته . وقد ظهر على أعدائه ما يدل على الاعتراف بالقصور والعجز ، وهذا برهان أن القرآن منزل من عند الله تعالى ، وخص به رسوله ليدل على نبوته ، لما فيه من نقض العادة التي توجب كونه معجزاً ، « وأنه

في بابه بمنزلة سائر ما ظهر على الأنبياء عليهم السلام من قلب العصا حية ، وإحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص . . . فاذا علمنا أنه ، صلى الله عليه تحدى به ، ولو لم يكن ناقضاً للعادة ، فيما يختص به من قدر الفصاحة لأتوا بمثله ، مع ما عرفناه من أحوالهم في الفصاحة وقوة الدواعي إلى إبطال أمره ، ثم لم يقع ذلك منهم ، مع زوال كل شبهة ؛ فواجب أن يكون ناقضاً للعادة »<sup>(١)</sup> .

الجزء السابع عشر (٢) :

موضوع هذا الجزء هو « الشرعيات » ، ويقع في ٣٨٦ صفحة . وهو كتاب ينقص من أوله حوالى أربعين ورقة مخطوطة ، كما ينقص من آخره مقدار لا يمكن تحديده .

وموضوع هذا الجزء « يلتقى فيه (الأصلان) اللذان سماها الأقدمون : أصل الاعتقاد وأصل العمل . . أو أصول العقيدة ، وأصول الفقه . يعرض فيه قاضي القضاة لهذه الناحية مبيناً صلة أصول الفقه - أصول العمل - بأصول الاعتقاد ؛ وهذا ما يبينه قوله : وإنما يذكر في هذا الكتاب ما يجري مجرى الأصول . وكذلك تستبين صلة هذه الشرعيات العملية بالكلاميات الاعتقادية . . ويكون هذا الجزء صنفاً غير كثير ، ولا شائع في تناول الأصول العليا . لأبحاث أصول الفقه من حيث التقاؤها مع أصول العقيدة : يتناول ما قد يجمل أصحاب أصول الفقه القول فيه ، أو يتروكون التعرض له أحياناً . ويدع التفاصيل لمكانه من تناول أصحاب الفقه وأصوله »<sup>(٣)</sup> .

ويتناول هذا الجزء الكلام في بيان وجوه معرفة مراد الله تعالى ومراد رسوله بخطابه ، والكلام في

(١) إعجاز القرآن ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧ .

(٢) حقه الأستاذ أمين الخولي ، (صدر) .

(٣) الشرعيات ، المقدمة ، ص ٥ .

(١) إعجاز القرآن ، ص ٢٢٤ - ٢٢٦ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٣٢ .

(٣) انظر النص السابع والعشرين .

الإجماع<sup>(١)</sup> ، والكلام في أفعال الرسول عليه السلام ومراتبها ، والكلام في القياس ، والكلام في شروط العلة وأحكامها ، والكلام في الاجتهاد والكلام في خبر الواحد .

الجزء العشرون<sup>(٢)</sup> :

موضوع هذا الكتاب « الإمامة » ، ويقع في حوالي ٢٥٢ لوحة مخطوطة ، ويتناول الكلام في الإمامة ، والكلام في الصفات التي إذا اختص بها المرء صلح أن يكون إماماً ، والكلام فيما يصير به الإمام إماماً وما يتصل بذلك من صفة العقد والعاقدين ، والكلام في إمامة أبي بكر ومن بعده ، والكلام في التفضيل ، والكلام فيما يستحقه تعالى من صفات الأفعال وما يجوز أن يجرى عليها لأجلها ، والكلام فيما تعبدنا به من الدعاء والطلب والمسألة .

ويعد موضوع الإمامة من المواضيع الهامة التي أثار جدلاً ونقاشاً بين المسلمين ، فعلى رأى الشهرستاني : « وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان ومكان<sup>(٣)</sup> .

والاختلاف في الإمامة يبلغ شطر الاختلاف في المسائل الدينية العقديّة . يقول الشهرستاني : « وانقسمت الاختلافات بعده (بعد الإمام علي) إلى قسمين : أحدهما ، الاختلاف في الإمامة ، والثاني الاختلاف في الأصول » .

ومع ذلك ، فإن هذه الإمامة في رأى « أهل السنة » ، لا تلحن بالعقائد ، وإنما تلحق بالفروع . فكما يقول ابن خلدون ، معبراً عن رأى أهل السنة :

« وقصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحة اجتماعية ، ولا تلحق بالعقائد<sup>(١)</sup> .

ولكن الإمامة في رأى الشيعة لها أهمية كبرى ، ويعبر عن هذه الأهمية الشيخ محمد الحسيني آل كاشف الغطاء في كتابه « أصل الشيعة وأصولها » ، فيقول : « إن أهم ما امتازت به الشيعة عن سائر فرق المسلمين ، هو القول بإمامة الأئمة . وهو فرق جوهرى أصلي ، وما عداه من الفروق فرعية عرضية ، كالفروق التي تقع بين أئمة الاجتهاد .. كالحنفى والشافعى وغيرهما<sup>(٢)</sup> » .  
والواقع أن أمر الإمامة لا يتصل باعتقاد في الله ، ولا باعتقاد في الرسول عليه الصلاة والسلام ، ولا باعتقاد في البعث واليوم الآخر ، ولكن الذى أثار الحروب وأسأل الدماء هو حب الاستمتاع بالجاه والسلطان .

وأراد القاضى عبد الجبار أن يضع الأمر في نصابه وأن يبين خطأ الشيعة الإمامية في موقفهم من هذه المسألة ، حتى تخف الحدة . والآراء التي يناقشها هي آراء الشيعة الإمامية ، ويكاد يكون النقاش مقصوراً عليها فحسب . يذكر القاضى - في كتاب الإمامة - أن الإمامية مجمعون على أن النبي صلى الله عليه وسلم نص على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه ، وأظهر ذلك وأعلنه ، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به ، بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام ، وأن الإمامة لا تكون إلا بنص وتوقيف ، وأنها قرابة ، وأنه جائز للإمام في حال التقيّة أن يقول : إنه ليس بامام ، وأبطلوا جميعاً الاجتهاد ، وزعموا أن الإمام لا يكون إلا أفضل الناس ، وزعموا أن علياً رضى الله عنه كان مصيباً في جميع أحواله ، وأنه لم يخطئ في شيء من أمور الدين<sup>(٣)</sup>

(١) مقدمة ابن خلدون ، ج ٣ ، ص ١٠٤٦ .

(٢) التفكير الفلسفى في الإسلام ، ج ١ ، ص ١٠٨ .

(٣) هذا ما يستخلص من كتب الكلام والفرق مثل الشهرستاني ،

ومقالات الإسلاميين ، والفرق بين الفرق .

(١) انظر النص الثامن والعشرين .

(٢) حققه الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان

دنيا ، (تحت الطبع) .

(٣) الشهرستاني ، ص ٢٠ ، طبعة بدران .

لأنه - فيما أعتقد - أول<sup>(١)</sup> كتاب يظهر في فلسفة المعتزلة ، فؤلفه معتزلى صميم ، يعبر عن آراء شيوخه ، ويحاول أن يعطى فكرة عنها . وقد كنا ، قبل نشره ، نتلمس آراء المعتزلة من كتب خصومهم ، أما الآن فقد أصبح لدينا مرجع أصيل من مراجع الاعتزال . يعرض آراء المعتزلة ويناقش خصومهم ويحكى شبههم ويرد عليها ، ويوضح طريقة المعتزلة فيما استنوه من منهج في العقائد وعلم الكلام .

#### ٤- منتخبات من كتاب المغنى

##### النص الأول

فصل في الدلالة على أن القديم لا يصح أن يرى على وجه . اعلم أن ما يصح أن يرى لا يجوز أن يختص بصحة رويته بعض الرائيين دون غيره ، كما أن ما يصح أن يعلم لا يجوز أن يختص بصحة العلم به بعض الأحياء دون بعض ؛ بل يجب متى حصل الحى بالصفة التى معها يصح أن يرى المرئى ، فيجب أن يصح أن يرى كل ما يراه غيره . ولا يجوز أن يقع فى المرئيات اختصاص . كما لا يصح ذلك فى المعلومات ، وإنما وجب ذلك لأن المرئى لا يحصل بالرأى على بعض الصفات ، بل يراه على ما هو به ، كما أن العلوم لا يضير بالعالم به على حالة مخصوصة ، وإنما يعلمه على ما هو به . . . فقد يثبت بهذه الجملة أنه جل وعز لا يصح أن يرى نفسه ، وأنه لو صح ذلك فيه لصح أن نراه على بعض الوجوه ، فإذا استحال ذلك بما نذكره من بعد ، ثبت أنه مما يستحيل أن يرى ، كما أنه يستحيل أن يسمع<sup>(٢)</sup> .

(١) لا ننسى كتاب الانتصار لأبى الحسين الخياط الذى نشر فى القاهرة منذ أكثر من ثلاثين سنة ، ولكنه كتاب يعبر عن رأى صاحبه خاصة .

(٢) الجزء الرابع ، ص ٤٩ ظ - ٥٣ ظ .

وإذا كان قاضى القضاة يناقشهم فى هذه المسائل ويخطئهم فيها ، فليس معنى ذلك أنه ينتهى إلى ما انتهى إليه أهل السنة ، من أفضلية أبى بكر رضى الله عنه . وشرعية إمامته ، ومن أن الذى يتلوه فى ذلك عمر ، ثم عثمان ، ثم على رضوان الله عليهم .

كلا ، ولكنه يرى أن سيدنا على أفضل الصحابة ، وأنه كان أحق بالإمامة . وهو حينما يتحدث عنه - فى كتابه المغنى - يقول : « أمير المؤمنين » ، ولا يصف بهذا الوصف أبى بكر أو عمر أو عثمان ، رضوان الله عليهم ، وإنما يتحدث عنهم بأسمائهم المجردة . ومع ذلك فإنه يرى شرعية خلافة سيدنا أبى بكر ، وشرعية خلافة سيدنا عمر ، وهو من هذا الوجه يكاد يكون متفقاً مع الزيدية : شيعة اليمن ، فإنهم يقولون بجواز إمامة المفصول مع وجود الأفضل . فما يروى عن زيد بن على « رأس الزيدية » أنه لما سئل عن أبى بكر وعمر رضى الله عنهما قال : « لئى لا أقول فهما إلا خيراً ، وما سمعت أبى يقول فهما إلا خيراً »<sup>(١)</sup> .

وخلافه أبى بكر<sup>(٢)</sup> وعمر - فى رأى القاضى - صحيحة شرعية ، ولكن أمير المؤمنين علياً رضى الله ، كان أحق بها منذ البداية ، لا لقراية ولا لنسب ، ولكن لفضله وعلمه . وهذا هو الرأى الذى انتهى إليه عبد الجبار فى الجزء الأخير من كتاب المغنى .

• • •

وبعد ، هذا هو كتاب المغنى ، أو بتعبير أدق هذه هى الأجزاء الأربعة عشر<sup>(٣)</sup> التى اكتشفت - حتى الآن من كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار . وكل ما أرجوه أن أكون قد أفلحت فى إعطاء القارئ الكريم فكرة عنه وعن مؤلفه . وكتاب المغنى جد خطير ،

(١) الفرق بين الفرق ، للبندادى ، ص ٢٥ ، ط . المعارف .

(٢) انظر النص التاسع والعشرين .

(٣) هذا عدا الجزء الأول الذى أثبتنا أنه ليس من المغنى .



## النص الثاني

أما قولهم إن العالم مركب من شيئين : من نور وظلمة ، فقد بينا فساد ذلك ؛ لأنه لا يمتنع أن يكون المحدث أحدهما مركبين ، وبيننا أن في الأجسام ما ليس بنور ولا ظلمة ، وبيننا أن الجسم محدث كالتركيب . وذلك يبطل القول بأنه مركب من شيئين . على أن التركيب إذا كان حادثاً ، فمن أين أن له محدثاً من هذين الأصلين ؟ وكيف يحدث من علة ، وقد بينا أن الواحد منا قد يركب غيره ، ولا يكون المركب حادثاً من علة ، بل يكون حادثاً من محدث مختار ، فهلا وجب ذلك في سائر المركبات (١) ؟

## النص الثالث

واعلم أن أكثر ما حكيناه من مذاهبهم ( يقصد الجوس ) يبطل بما أفسدنا به مذهب الثنوية ، لأن طريقهم في أن الآلام كلها قبيحة والملاذ حسنة ، وأنهما لا يقعان من فاعل واحد كطريقة التنوية . وهذا الذي دعاهم إلى إثبات الشيطان قديماً مع الله ، أو حادثاً مضاداً لله ، ومنازعاً له . فما أبطلنا به قولهم في هذا الباب وبيننا به أن اللذة والألم لا تتضادان به ، ولا الخير ولا الشر ، وأن كلا الأمرين لا يمتنع وقوعهما من فاعل واحد ، وأن الألم لا يجب كونه شراً دون أن يكون قبيحاً ، واللذة لا يجب كونها خيراً دون أن تكون حسنة ، وأن اللذة قد تكون قبيحة ، كما أن الألم يكون حسناً ، يبطل قول الجوس ، فلا وجه لإعادة القول فيه (٢) .

## النص الرابع

على أن المعلوم من حال المسيح أنه كان يعبد ويدعو إلى العبادة ؟ فكيف يجوز أن يقال إنه معبود في الحقيقة ؟ وكيف يصح من المعبود أن يعبد نفسه ؟ ولو

جاز ذلك ، لجاز أن يكون خالقاً لنفسه ومنعماً عليها ولها لها ؛ وكل ذلك متناقض مستحيل . على أنه يجب - على قولهم - أن يجوز عليه الموت والآلام ؛ ولو صح ذلك منه ، لم يمتنع أن يعذب ويثاب . ومن هذه حاله ، لم تحق له العبادة ، وكان حاله في الحاجة كحال سائر الأجسام (١) .

## النص الخامس

الكلام في وصفه تعالى بأنه واحد ، وما يتصل بذلك . قد بينا من قبل أنه تعالى يوصف بأنه واحد على الحقيقة ، ويراد به أنه لا يتجزأ ولا يتبعض تفرقة بينه وبين ما يجوز عليه التجزؤ والتبعض . وعلى هذا الوجه أجروا هذه اللفظة في الشاهد ، لأنهم لما عقلوا الفصل بين ما يتجزأ ويتبعض ويكون جملة من الأسماء ، وبين ما لا يصح ذلك عليه ، ووصفوا ذلك بأنه واحد ، ليفرقوا بينه وبين الجملة . وقد ثبت أنه تعالى بمنزلة السواد الواحد في هذا الوجه ، فيجب أن يوصف بأنه واحد ، وهذا الوصف يفيد في التحقيق النفي ، وإن كان لفظه لفظ الإثبات . ولذلك قلنا إنه لا يقال على هذا الوجه إنه واحد لنفسه ، لأن صفات النفي لا يستحق للنفس ولا للعلل . والذي قاله شيخنا أبو هاشم أنه واحد لا لنفسه ولا لعلته ، ذكره ، والله أعلم ، على جهة التقريب ؛ لأنه الذي بنى أصل الكلام في هذا الباب (٢) .

## النص السادس

فصل في حقيقة الفعل وحده . اعلم أن المستفاد بوصفنا الفعل بأنه فعل أنه وجد من جهة من كان قادراً عليه ؛ وكل من علمه كذلك علمه فعلاً له ، ومن لم يعلمه كذلك لم يعلمه فعلاً . ولذلك لا يصح أن نعلم كون القديم تعالى فعلاً ، ولا المعدوم في حال عدمه (٣) .

(١) المرجع السابق ، ص ٢٧٣ و .

(٢) المرجع السابق ، ص ٣١٨ ظ ، ٣١٩ و .

(٣) التعديل والتجوير ، ص ٥ .

(١) الجزء الخامس ، ص ٢٢٣ و ، ظ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٢٢٣ و ، ظ .

## النص السابع

الكلام في الدلالة على أنه سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح . اعلم أن الذي يدل على ذلك : أنه قد ثبت كونه تعالى عالماً بقبح القبيح ، وبأنه غنى عنه ؛ ومن كان هذه حاله ، لا يختار القبيح على وجهه . يدل على ذلك أن الواحد منا ، إذا استغنى عن الظلم والكذب وعلم غناه عنهما وقبحهما ، لم يجز أن يختارهما ، نحو أن نعلم أنه إن صدق وعدل توصل إلى درهم يحتاج إليه ، ومتى كذب أو ظلم توصل إليه ، فمعلوم من حاله أنه لا يختار فعلهما على وجهه . واعلم أن هذه الدلالة مبنية على أتياء : منها ، أنه تعالى عالم بقبح القبائح كلها . . . ومنها ، أنه تعالى غنى عن فعلها . . . ومنها ، أنه تعالى بأنه غنى عنها . . . ومنها ، أن الواحد منا يصح أن يستغنى عن فعل القبيح ، ويصح أن يعلم قبحه . . . ومنها ، أنه متى كانت هذه حاله ، لا يختار فعل القبيح البتة ؛ ومنها ، أن الذي له ومن أجله لا يختار فعله هو ما ذكرناه من كونه عالماً بالقبيح ، وبأنه غنى عنه دون غيره<sup>(١)</sup> .

## النص الثامن

فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة قديمة . اعلم أن ما قدمناه من الأدلة في أنه تعالى لا يجوز أن يكون عالماً بعلم قديم ، أو أكثرها يدل على أنه لا يجوز أن يكون مريداً بإرادة قديمة . . . وما دللنا به على أنه لو كان مريداً لنفسه لوجب أن يكون مريداً لكل مراد ، يدل على أنه لا يكون مريداً بإرادة قديمة . لأنه إذا كانت قديمة ، لم تكن بأن يراد بها بعض المراد أولى من بعض ، كما لو قالوه في العلم القديم<sup>(٢)</sup> .

## النص التاسع

فصل في أنه يجب كونه تعالى مريداً بإرادة محدثة . اعلم أنه إذا ثبت بما قدمناه أنه مريد ، وبطل أنه مريد

لنفسه ولا لنفسه ولا لعله وإرادة قديمة ، فيجب كونه مريداً بإرادة محدثة . لأننا لو لم نقل بذلك ، لأدى إلى خروجه من أن يكون مريداً أصلاً . فإذا لم يكن إلى نفي كونه مريداً سبيل ، وجب كونه مريداً بإرادة محدثة<sup>(١)</sup> .

## النص العاشر

لا خلاف بين جميع أهل العدل في أن القرآن مخلوق محدث مفعول ، لم يكن ثم كان ، وأنه غير الله عز وجل ، وأنه أحدثه بحسب مصالح العباد ، وهو قادر على أمثاله ، وأنه يوصف بأنه مخبر به وقائل وأمر وناه من حيث فعله ، وكلهم يقول : إنه عز وجل متكلم به . . . قد بينا فيما تقدم أن كلامه تعالى محدث ، وأنه فعله لمصالح العباد ، فإذا صح ذلك وثبت أنه تعالى أحدثه مقدرأ ، لأنه تعالى ممن يستحيل أن يفعل الشيء على سبيل السهو ، فلا بد من أن يكون قاصداً إليه وموجداً له ، على الوجه الذي تكون عليه مصلحة ودلالة . وإذا ثبت ذلك وجب أن يجري سائر أفعاله . وإذا كانت توصف بأنها مخلوقة ، فكذلك القول في القرآن ؛ لأن الوجه الذي وصفت أفعاله أجمع بأنها مخلوقة لأجله ، هو كونها واقعة على سبيل التقدير . والقرآن بهذه الصفة ، فيجب أن يوصف بأنه مخلوق<sup>(٢)</sup> .

## النص الحادى عشر

اتفق أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم ، حادثة من جهتهم ؛ وأنه الله جل وعز ، أقدرهم على ذلك ، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم ، وأن من قال إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه<sup>(٣)</sup> .

## النص الثانى عشر

وبعد ، فإن العقلاء على اختلاف أحوالهم لا يدفعون العلم بتعلق تصرف الفاعل المختار به ووقوعه بحسب

(١) المرجع السابق ، ص ١٤٠ .

(٢) خلق القرآن ، ص ٥ ، ٢٠٨ .

(٣) المخلوق ، ص ٣ .

(١) المرجع السابق ، ص ١٧٧ ، ١٧٨ .

(٢) الإرادة ، ص ١٣٧ .

باب قبل هذا ، على استحالة حدوث الشيء من وجهين ، فلو صح حدوثه ، منهما ، على وجهين ، لوجب ما قدمناه من صحة كونه موجوداً معدوماً ، إلى سائر ما ذكرناه من قبل (١) .

### النص الخامس عشر

فصل في أن القادر منا يقدر على المراد من أفعال الجوارح والقلوب ، كما يقدر على الإرادة والفكر ، وأنه يفعلهما كما يفعلهما . قد بينا فيما تقدم أن الذي يدل على أن تصرف زيد فعله ، وجوب وقوعه بحسب قصده ودواعيه ، وانتفاؤه بحسب كراهته ودواعيه ، مع السلامة وارتفاع الموانع . وهذه الطريقة قائمة في الحركات والاعتمادات والتأليف والآلام والأصوات ، فيجب أن تكون جميعها فعله . وقد دللنا من قبل على أن صحة الفعل منه يدل على كونه قادراً عليه ، لأنه لو لم يختص بحال يبين بها ممن يتعذر الفعل عليه ، لم يختص بصحة الفعل منه ، فيجب القضاء لأحد هذين الطريقتين أن تثبت أفعال الجوارح فعلاً له ، كما تثبت الإرادة فعلاً له . ومتى يعنى كونه فاعلاً للأفعال الجوارح ، والحال هذه ، لزم نفى كونه فاعلاً للإرادة . وفي هذا نفى الفعل أصلاً في الشاهد ، وما يوجب ذلك فيه ، يوجب مثله في الغائب . وبطلان ذلك يوجب صحة ما قلناه (٢) .

### النص السادس عشر

... وأما العلم ، فإنه يتولد عن النظر ، وقد يجوز أن نفعله مبتدأ ، لأن المنتبه من رقدته ، إذا تذكر الاستدلال ، صح أن يفعل العلم ويبتديه من غير نظر . لأنه لو فعله عن نظر ، لوجب أن يجد ذلك من نفسه ، ولوجب أن لا يحصل له في تلك الحال العلوم أجمع ، إلا على الترتيب الذي حصل في الابتداء ؛ وقد علمنا

قصده ، وإنما يختلفون في مرتبة تأتية ، فهم من يقول : إنه محدثه . ومنهم من يقول : إنه مكتسبه ، ومنهم من يعلقه بالطبع ، ومنهم من يزعم أن الله تعالى أحدثه بحسب قصده . فأما أن يدفع أحد منهم بوقوعه بحسب قصده ، فلا فرق بين أن يقال في ذلك ، وحاله ما قلناه إنه ليس بضروري ؛ وبين أن يقال مثله في سائر الضروريات من المشاهدات وغيرها (١) .

### النص الثالث عشر

فصل في أن تصرف الساهى والنائم كتصرف العالم في أنه حادث من جهته . الذي يدل على ذلك أنه يقع منه على الحد الذي يقع منه في حال يقظته ، ولو لم يكن فعلاً له لم يجب ذلك فيه . كما لا يجب في تصرف غيره أن يقع بحسب ما كان يقع منه في حال يقظته ، في القدر . وكما لا يجوز أن يقال : إن وقوع تصرف العالم بحسب قصده على طريقة واحدة إنما هو ، لعادة ، من فعل غيره ؟ فكذلك لا يجوز أن يقال : إنه للعادة صار تصرفه في حال نومه كتصرفه في حال يقظته ، لأن ذلك مستمر على طريقة واحدة ؛ كما يجري ما ذكرناه من وجوب وقوع تصرف العالم بحسب قصده ، على طريقة واحدة (٢) .

### النص الرابع عشر

فصل في استحالة مقدور لقادرين أو لقدرتين . ومما تجب معرفته في هذا الباب ، أن كل قادر يجب كون الشيء مقدوراً له عند العدم ، يجب كونه مفعولاً له عند الوجود فعلاً لأحدهما دون الآخر . لأنه لا يخلو القول فيه ، لو لم يكن لهما جميعاً ، من وجهين : إما أن يقال : إنه يجوز وقوعه منهما جميعاً ، لو أحدثاه على وجه واحد ؛ أو يقال : إنه يحدث منهما على وجهين . ولا يجوز أن يقال بالوجه الثاني ، لأننا قد دللنا ، في

(١) المرجع السابق ، ص ١٠٩ ، ١١٠ .

(٢) التوليد ، ص ١٧٤ ، ظ ، ١٧٥ .

(١) المرجع السابق ، ص ٨ .

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٨ .

فساد ذلك . فإذا ، قد ثبت أنه يصح أن يفعل جنس العلم متولداً ومباشراً ، ولو لم يصح أن تفعل العلم إلا متولداً ، لصح أن تفعل اعتقاداً من جنسه مباشراً ، لأن النظر لا يولد الاعتقاد ، وإنما يولد العلم ، لأنه كالجبهة لكونه علماً<sup>(١)</sup> .

### النص السابع عشر

الذي يقوله شيوخنا ، رحمهم الله ، في ذلك ( يقصد الآجال ) أن الآجال هي الأوقات ، فأجل حياة الإنسان هو وقت حياته ، وأجل موته هو وقت موته ؛ فما علمه ، تعالى ، أن موته يحدث فيه من الأوقات ، هو أجل موته ، لا أجل لموته غيره . ولا فرق بين المقتول وغيره . ولا يمنع أن يكون المعلوم من حال المقتول أو الغريق أنه لولا القتل وركوب البحر لعاشا مدة زائدة ، وكان يكون ذلك أجلاً لها على جهة التقدير ؛ وإن كان لا يقال الآن أن ذلك أجلهما . ولذلك يمنعون من أن يدون للإنسان آجال أو أجلان ، ويبطلون القول بأنه لولا القتل لمات لا محالة ، كما يبطلون القول ، بأنه كان يعيش لا محالة . ولا يفرقون في ذلك بين الجمع الغفير والعدد اليسير ، إذا أتى القتل عليهم<sup>(٢)</sup> .

### النص الثامن عشر

فصل في بيان حقيقة النظر . اعلم أن النظر ، وإن كان متى أطلق فقد تعبر به عن وجوه : عن تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي ، التماساً لرويته ؛ وعن الرحمة والإحسان ، وعن نظر القلب ، وعن الانتظار على ما فيه من الاختلاف في أن تعبر به عنه على جهة الحقيقة أو التوسع ؛ فالقصد بها بهذا الموضع ، ذكر نظر القلب دون غيره ، وحقيقة ذلك هو الفكر .

لأنه لا ناظر بقلبه إلا مفكراً ، ولا مفكر إلا ناظراً بقلبه ؛ وهذا تعلم الحقائق<sup>(١)</sup> .

### النص التاسع عشر

فصل في ذكر جملة من أحوال النظر . . اعلم أن النظر كالاتقاد ، في أنه يجب أن يتعلق بالأشياء على سائر وجوهها ؛ وإن كان يخالف الاعتقاد في أنه يتعلق بكون الشيء على صفة . والنظر لا يتعلق بصفة واحدة ، بل يتعلق بهل هو على صفة ، أو على ضدها ، أو ليس هو عليها<sup>(٢)</sup> .

### النص العشرون

فصل في أن الخاطر كلام دون غيره . الذي قاله شيخنا أبو علي ، رحمه الله ، في نقض المعرفة : إنه ليس بكلام وأنه اعتقاد . وذكر في مسألة له مفردة في الخاطر : أنه ليس بكلام وأنه ظن أو اعتقاد . . واعلم أن شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، قال في سائر كتبه : إنه كلام ، إما أن يفعله الله تعالى أو يأمر بعض الملائكة بفعله ، ولا يجوز أن يكون سواه ؛ ولذلك أغنى دعاء الداعي وخطابه عنه ؛ ولو كان غير كلام لم ينب منابه . . . واعلم أن المعتمد في ذلك ، أنه لا بد من إثبات الخاطر معنى ، لأنه أمر حادث مختص من ورد عليه ، ولا بد إذا كان معنى ، من أن يكون من أفعال القلوب أو أفعال الجوارح ، لأن إثباته سوى هذين لا يصح . ولا يمكن أن يثبت من أفعال القلوب إلا ظناً أو اعتقاداً ، لأن ما عداهما لا لبس فيه من حيث صح أن من ورد عليه الخاطر خائف ظان لما يخاف منه ، غير قاطع عليه ، فلا يصح كونه علماً<sup>(٣)</sup> .

### النص الواحد والعشرون

قد بينا ، في باب الصفات ، أن الذي يدل على العلم ، أن الواحد منا يجد نفسه معتقداً للشيء ، ساكن

(١) النظر والمعارف ، ص ٤

(٢) المرجع السابق ، ص ٩

(٣) المرجع السابق ، ص ٤٠١ - ٤٠٤

(١) المرجع السابق ، ص ٢٤٥ و

(٢) الجزء المائة، عشر ، كتاب الآجال ، ص ٥ ، ظ ، ٦ .



النفس إلى ما اعتقده ، كالمدركات وغيرها . ويفصل بين حاله كذلك ، وبين كونه مبختاً ظاناً مقلداً . فإذا صح ذلك ، وعلمنا أنه إنما اختص بذلك المعنى ، فيجب أن يكون ذلك المعنى هو الذى يفيد به قولنا : علم ومعرفة<sup>(١)</sup> .

### النص الثانى والعشرون

اعلم أن شيوخنا ، رحمهم الله ، يستعملون ذلك كثيراً فى الألفاظ ( يقصد وصف اللطف بأنه إزاحة لعلّة المكلف ) على حد استعمالهم له فى التمكين ، والوجه فى ذلك أن المكلف لما احتاج مع التكليف إلى القيام بما كلف ليفوز بما عرض له ، وإلى التحرز من ترك ما كلف ليتخلص ويسلم من العقاب ، واشتدت حاجته إلى ذلك ، وعلم أن وصوله إلى هذين الغرضين لا يتم مع شدة الحاجة إلا بأنواع التمكين إلى هذا الغرض ، وكذلك إذا كان لا يختار ما يكلف من الواجب والامتناع عن القبيح ، ولا تقوى دواعيه إليه إلا عند أمر يفعله تعالى أو بتنبه له ، فالواجب أن يقال : إنه تعالى يزيح علته فيه ، لأن إزاحة العلة إنما استعمل فى الوجه الأول للحاجة إلى ذلك ، والحاجة إلى الألفاظ - كما بيناه - كالحاجة إلى التمكين ، فالواجب أن يقال ذلك فيها<sup>(٢)</sup> .

### النص الثالث والعشرون

واعلم أن الصحيح فى هذا الباب أنها ( يقصد الآلام ) تحسن لانتفاء وجوه القبح عنها . ففى رأيت فى الكتب أنها تحسن لوجوه ، فأجمله على هذا المعنى ، لأنه قد ثبت أن للقبح وجوهاً معقولة بثباتها وثبات أحدها يقبح القبيح ، وأن الحسن يعتبر فى حسنه انتفاء وجود القبح عنه إذا حصل فيه بعض المعانى والأغراض . فالقول فى الآلام يجرى على هذا النحو . ومتى قلنا

(١) المرجع السابق ، ص ٢٣ .

(٢) اللطف ، ص ١٩ .

يحسن للرفع ، فالمراد بذلك أن عند حصوله فيه يتبين زوال وجوه القبح ، فيحسن لأن فيه معنى . وكذلك القول فى دفع ضرر أعظم منه ، وفى الاستحقاق والظن كذلك . وكذلك القول فيما يقبح منه إذا حصل فيه معنى ، لأن حصوله يزول وجه القبح<sup>(١)</sup> .

### النص الرابع والعشرون

فصل فى ذكر حد الواجب . اعلم أنا قد بينا من قبل أن فى الأفعال الحسنة ما يعلم من حاله أن فاعله يستحق المدح بفعله ، ولا يستحق الذم بأن لا يفعله على وجه ، وفيها ما يستحق الذم بأن لا يفعله على بعض الوجوه ، فوصف هذا القسم بأنه واجب ، ليترك بينه وبين ما عداه ؟ فكان الغرض بهذه اللفظة أن الفعل له مدخل فى استحقاق الذم بالأفعال ، فكل ما هذا حاله وصفه بأنه واجب تفرقة بينه وبين ما لا مدخل له فى ذلك ، ولسنا ندخل استحقاق الذم بفعله فى الحد ، لأنه قد يساويه فى ذلك ما ليس بواجب ، ويجب أن يحد للشيء بما به يبين من غيره ، والذى به يبين الواجب من غيره ما قدمناه . وقد دخل فى ذلك ما يستحق الذم بالأفعال ذلك بعينه ، أو بالأفعال ذلك إذا لم يفعل ما يقوم مقامه ، ودخل فى ذلك كل واجب على اختلاف وجوده وجوبه ، لأن لجميع ذلك مدخلا فى استحقاق الذم بأن لا يفعل ، وصار الواجب فى حكم الضد للقبيح ، لأنه الذى له مدخل فى استحقاق الذم بأن لا يفعل ، وللواجب مدخل فى استحقاق الذم بالأفعال<sup>(٢)</sup> .

### النص الخامس والعشرون

فصل فيما يجب أن يختص به الرسول فى الرسالة وسائر الأحوال . . اعلم أنه لا بد من رسالة يتحملها عن الله تعالى ، ولا بد من أن يقبل ذلك ويوطن نفسه على أدائها على الحد الذى ألزمه ، وأن يصبر على كل

(١) المرجع السابق ، ص ٢٢٩ .

(٢) الجزء الرابع عشر ، ص ٤ و .

عارض دوله ؛ وإذا عمل ذلك وفعل ما ذكرناه ، فلا بد من أن يدعى الرسالة ويدعو المبعوث إليه إلى القبول منه ، فعند ذلك لا بد من أن يظهر تعالى عليه ما يدل على حاله ليلزم الغير القبول منه بإظهار المعجز لأمر يرجع إلى المبعوث إليه لا إلى كونه رسولا فقط . ولو جاز من جهة العقل أن يحمله رسالة لا يلزمه تأديتها ، لما وجب إظهار المعجز عليه ، وإنما كان يجب إظهار المعجز الأول على من هو رسول الله أو عند مخاطبة الله تعالى إياه ، فالذي له يكون رسولا هو الذى قلناه أولا ، والذي له يلزم القبول منه هو ظهور المعجز عند الادعاء والدعوة (١) .

#### النص السادس والعشرون

الكلام فى المعجزات . . اعلم أنا متى لم نبين فيها أنها تدل على صدق الرسل فيما يدعيه من الرسالة ، والوجه الذى لكونها عليه تدل على ذلك ، وكيفية دلالتها عليه ، لم يصح أن نبين وقوع ما جوزناه البعثة . لأننا إنما نحكم بثبوت ذلك لمكان المعجز ودلالته عليه . فلا بد من بيان ذلك وتفصيل القول فيه .

وقد يمكن بيان ذلك ، وإن لم تقع البعثة ، لأنه كما يصح أن يعلم حسن البعثة ووجوبها فقد يعلم كيفية دلالة المعجز عليها ، وإن لم يحصل الأمران . ولا يتقضى ذلك ما ذكرناه الآن ، لأننا علقنا وقوع البعثة لمعرفة المعجز ، لا أننا نعلق معرفة المعجزات لوقوع البعثة . فصار معرفة دلالة المعجز كالأصل لوقوع البعثة وثبوت الشرائع ، كما أن حصول البعثة فرع عليه . فلذلك وجب تقديم القول فيه (٢) .

#### النص السابع والعشرون

... وقد مثلنا ذلك بخلق حيوان فى جبل ، إنه قد لا يكون علماً ، فإذا انصدع الجبل وصار علماً ،

لظهوره وخروجه عن العادة ، فكذلك خلق القرآن أولاً ليس بعلم ، فإذا نزل به جبريل إلى الرسول ، عليه السلام ، صار علماً ؛ وكما لا فرق أن يكون صدع جبل من جهته تعالى ، أو من جهة الملك ، لأنه خارج عن العادة فى الوجهين ، فكذلك القول فى إنزال القرآن ؛ وكل ذلك يبين أن تقدم القرآن مما يؤكد حاله فى كونه دلالة ومعجزاً به لأنه كما وجب فيه أن يبقى على الدهر ؛ ليكون دلالة للمكلفين أجمع ، فكذلك وجب تقدمه ؛ ليكون مصلحة ودلالة للملائكة وغيرهم ، ولو لم يتقدم لكان الإعجاز فيه من وجه واحد ، وإذا تقدم صار معجزاً من جهات على ما بيناه (١) .

#### النص الثامن والعشرون

فصل فى بيان صورة الإجماع . اعلم أنه لا يصح إقامة الدلالة على أنه حجة إلا وقد عرف صورته ، كما قلنا فى الخطاب : إنه يجب أن تعرف كبقية المواضع عليه ؛ ثم يعلم أنه دلالة . وصورة الإجماع : حصول مشاركة البعض فيما نسب إلى أنه إجماعهم . فما كان هذا حاله ، يوصف بأنه إجماع ، متى كان ذلك من جهتهم ، على وجه التعمد والقصد ، لأن ما يقع على حد السهو لا معتبر به ، وما يشتركون فيه باضطراب لا معتبر به ؛ ولا فرق بين أن يكون اتفاقهم فى ذلك واشترائهم فيه فى وقت واحد أو أوقات ، كما لا فرق فى ذلك بين الأفعال المختلفة ، وإن اشتركوا فى أفعال القلوب ، أو أفعال الجوارح ، أو غيرها . والحال واحدة فى أنه إجماع ، ولا يفيد كون ذلك إجماعاً منهم ، من حيث اللغة ، أن ذلك حق أو باطل ، لأن إجماعهم عليه واشترائهم فيه بمنزلة فعل الواحد ، فى أنه لا يفيد ذلك ، وبمنزلة كون الكلام خبراً فى أنه لا يفيد كونه صدقاً وحقاً . فهو موقوف على الدلالة ، ويخالف ذلك وصف الدليل بأنه دليل ، والخبر بأنه صدق ،

(١) النبوت ، ص ٣ و .

(٢) المرجع السابق ، ص ٥٣ ظ .

(١) إعجاز القرآن ، ص ٢٣٣ ، ٢٣٤ .

والعلم بأنه علم ، من حيث كانت هذه الأمور مقيدة لتعلقها بالشئ على ما هو عليه ، وذلك لا يصح فيما يجتمع اليوم عليه ، كما لا يصح فيما انفرد كل واحد منهم به ، أو أخبر به ، وهذا بين<sup>(١)</sup>.

### النص التاسع والعشرون

فصل في الدلالة على أن أبا بكر كان يصلح للإمامة . . أحد ما يدل على ذلك إجماعهم على الرضا بإمامته ، على ما بيناه من قبل . فلو لم يكن يصلح لها ، لم يكونوا يجمعون على ذلك من حاله . لأن الأمة لا تجمع على خطأ ، والرضا بمن لا يصلح للإمامة خطأ .

فإن قيل : فن أين أنه كان إماماً بنفسه ، وهلا جوزتم ما قاله قوم من أنه كان نائباً عن أمير المؤمنين جاريماً مجرى الأمير من قبله .

قيل له : إنا نعلم باضطراب خلاف ذلك من حيث ثبت بالتواتر بيعتهم له ورضاهم به على هذا الحد ، ولأنه عليه السلام بايعه وكان معاضداً له عند مقامه ، فلا فرق بين من يقول والحال هذه ، أنه نائب عنه ، وبين من يقول إن الإمام هو العباس وكان نائباً عنه ، وبطلان ذلك ظاهر . وبعد ، فلا تصح النيابة عنه إلا وهو ممن يصلح للإمامة ، فجميعه فيه من علم وفضل

(١) الشرعيات ، ص ١٥٣

ورأى ونسب وغير ذلك . فيجب أن يكون صالحاً للإمامة .

فإن قالوا : ومن أين أنه كان مؤمناً ، فضلاً عن أن يكون فاضلاً ، ليصح ما ذكرتم ؛ وهلا كان على حمله كفره المتيقن ؟

قيل له : إنما كما نعلم أنه كان كافراً بالتواتر ، نعلم انتقاله إلى الإيمان والتصديق بالرسول فلا يجوز أن يكون باقياً على حالته ، بل اليقين قد حصل بانتقاله . على أننا نعلم ضرورة أنه كان على دين الرسول عليه السلام بما نقل من الأخبار ، وذلك يمنع من التجويز والشك .

. . وبعد ، فإننا نعلم أنه عليه السلام كان يعظمه ويمدحه على الحد الذي نعلم ذلك في أمير المؤمنين وغيره ، وذلك يمنع من كونه كافراً . وما ثبت منه عليه السلام من تسميته « صديقاً » يدل على ذلك .

وما روى من الفضائل المشهورة في بابه يدل على بطلان هذا القول . فأما من يقول : إنه ارتد بعد الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، فأنما بنى هذا القول على أن الإمامة لأمر المؤمنين بنص جلي ، فإن من وثب عليها ، فهو كافر مرتد ، وقد بينا بطلان ذلك<sup>(١)</sup>.

(١) الإمامة ، ص ١٢٠ و ، ظ



# فهرس المجلد الأول

من

## تراث الانسانية

ويشمل :

- ١ - فهرست الكتب .
- ٢ - فهرست المؤلفين .
- ٣ - فهرست بأسماء الباحثين .



## الكتب

رقم الصفحة		رقم الصفحة	الأبطال
٥٢ - ٦٦	ثروة الأمم آدم سميث	٢٢ - ٣٦	توماس كارليل
٥٦٨ - ٥٦٢	الجامع لمفردات الأدوية والأغذية ابن البيطار	٤٤٩ - ٤٣٠	الأحياء الغزالي
٨٥٧ - ٨٤١	الحب والحكمة الألهيان سويدنبرج	٤٨٩ - ٤٧١	الإرشاد الجويني
٧٤٤ - ٧٣١	الحكايات لافونتين	١٠٣ - ٨٨	أزهار الشر شارل بودلير
٦٨٤ - ٦٧٣	حكم لارشفوكو لارشفوكو	٥٣٢ - ٥١٧	أشعار منشورة إيفان تورجتييف
٢٢٢ - ٢١١	حي بن يقظان ابن طفيل	٤٥٨ - ٤٥٠	أصول الهندسة إقليدس
٢٨٥ - ٢٧٦	حياة جونسون بوزويل		الإفادة والاعتبار في الأمور والمشاهدة والأحوال المعاينة في أرض مصر
٨٢٧ - ٨١٦	خاتم النيبلونجن فاجنر	١٣٥ - ١١٦	عبد اللطيف البغدادي
٩٤٣ - ٩٤٧	خرافات كريلوف كريلوف	٣٢٩ - ٣٢٠	الإلياذة هومير
	دروس في الفلسفة الوضعية أوجست كونت	٨٠٢ - ٧٩٢	الإمتاع والمؤانسة أبو حيان التوحيدى
٢١ - ٥	ديوان المتنبي المتنبي	٣٥٢ - ٣٣٠	الأمير مكيافلي
٢٥٠ - ٢٣٦	رحلة ابن جبير ابن جبير	١٨٥ - ١٧٣	البحث عن اليقين جون ديوى
٨٤٠ - ٨٢٨	الرد على الدهريين جمال الدين الأفغانى	٦٤٠ - ٦٢٨	البراجمية وليم جيمس
٤١٨ - ٤٠٥	الرسالة الإمام الشافعى	٧٦١ - ٧٤٥	تاريخ الأمم والملوك الطبرى
٤٧٠ - ٤٥٩	رسالة في الطبيعة البشرية عبد الكريم القشيري		التأملات في الفلسفة الأولى ديكارت
١١٥ - ١٠٤	ديفيد هيوم	٨٧ - ٧٧	تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجائب داود الأنطاكى
		٣٩٦ - ٣٨٦	تشريح القانون ابن النفيس
		٧٦ - ٦٧	

٢٣٥ - ٢٢٢	فن الشعر بوانو
٤٢٩ - ٤١٩	القلق فرويد
٦٠١ - ٥٨٩	قواعد المنهج في علم الاجتماع دوركهايم
٣٦٧ - ٣٥٣	لسان العرب ابن منظور
٢٦٢ - ٢٥١	اللواياتان «التنين» توماس هورز
٦١١ - ٦٠٢	المخاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس جورج باركلي
١٥٤ - ١٤٧	مذكرات رحلة حول العالم داروين
٥٦١ - ٥٥٠	مرتفعات وذرنيج أميل بروثي
٧٣٠ - ٧١٩	المسالك والممالك الأصطخري
١٩٨ - ١٨٦	المسند أحمد بن حنبل
٥٤٩ - ٥٣٣	معجم الأدباء ياقوت الرومي
١٠٠٤ - ٩٨١	المغنى القاضي عبد الجبار
٣٠٦ - ٢٨٦	مقدمة ابن خلدون ابن خلدون
٩٢٦ - ٩١٣	المكان والزمان والألوهية صمويل ألكسندر
٨٦٩ - ٨٥٨	الموسيقى الكبير الفارابي
٢٧٥ - ٢٦٣	موطأ مالك مالك بن أنس
٤٠٤ - ٣٩٧	نظرية تركيب الذرة نيلز بوهر
٥١ - ٣٧	النظرية النسبية إينشتين
٣٨٥ - ٣٦٨	يوتوبيا توماس مور

٧١٨ - ٦٩٨	روح القوانين مونتسكيو
٥٠٤ - ٤٩٠	الأساتيقا كروتشه
٦٥٣ - ٦٤١	سفر نامه ناصر خسرو
٨١٥ - ٨٠٣	سوق الأباطيل ثاكري
٣١٩ - ٣٠٧	سيرة بني هلال قصة أبي زيد الهلالي
٩١٢ - ٩٠١	السير المتناظرة بلوتارك
٧٩١ - ٧٨١	السيرة النبوية ابن هشام
٧٨٠ - ٧٦٢	الصور الأخلاقية لابروبير
١٣٥ - ١٢٣	ضحى الإسلام أحمد أمين
٥١٦ - ٥٠٥	الضفادع أرستوفانيس
٦٧٢ - ٦٥٤	طبقات الشعراء محمد بن سلام الجمحي
٨٨٨ - ٨٧٠	الطلمس ولتر سكوت
٢١٠ - ١٩٩	العالم الطريف أولدر هكسلي
٦٩٧ - ٦٨٥	عجائب المخلوقات القزويني
٥٨٨ - ٥٦٩	العقد الاجتماعي جان جاك روسو
٩٠٠ - ٨٨٩	العين الخليل بن أحمد
٦٢٧ - ٦١٢	فتوح مصر ابن عبد الحكم
١٧٢ - ١٦٥	الفتوحات المكية شمس الدين بن عربي
١٤٦ - ١٣٦	فكرة التاريخ دوبين جورج كولنجوود

## المؤلفون

رقم الصفحة	أحمد بن حنبل	رقم الصفحة	آدم سميث
١٩٨ - ١٨٦	المسند (٥٢٤١)	٦٦ - ٥٢	ثروة الأمم (١٧٩٠ م)
٥١٦ - ٥٠٥	أرستوفانيس	٥٦٨ - ٥٦٢	ابن البيطار : أبو محمد عبدالله الأندلسي
٧٣٠ - ٧١٩	الضفادع (٣٨٨ م)		الجامع لمفردات الأدوية والأغذية (٦٤٦ هـ)
	الأصطخرى = أبو اسحاق بن محمد الفارسي	٧٦ - ٦٧	ابن النفيس = علاء الدين أبو الحسن
	المسالك والممالك		تشريح القانون (٦٨٧ هـ)
	(توفى في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري)		ابن جبير : محمد أحمد بن جبير بن سعيد
	إقليدس	٢٥٠ - ٢٣٦	رحلة ابن جبير (٦١٤ هـ)
٤٥٨ - ٤٥٠	أصول الهندسة		ابن خلدون = عبد الرحمن بن زيد ولي الدين
	(عاش في القرن الثالث ق. م)	٣٠٦ - ٢٨٦	مقدمة ابن خلدون (٨٠٨ هـ)
	ألبرت اينشتين = اينشتين		ابن طفيل = أبو بكر محمد بن عبد الملك
	اميل دوركايم	٢٢٢ - ٢١١	حي بن يقظان (٥٨١ هـ)
٦٠١ - ٥٨٩	قواعد المنهج في علم الاجتماع (١٩١٧ م)		ابن عبد الحكم = عبدالله
	أميلي برونتي	٦٢٧ - ٦١٢	فتوح مصر (٢٥٦ هـ)
٥٦١ - ٥٥٠	مرتفعات وذرنيج (١٨٤٨ م)		ابن منظور = محمد بن جلال الدين مكرم
	أولدس هكسلي	٣٦٧ - ٣٥٣	لسان العرب (٧١١ هـ)
٢١٠ - ١٩٩	العالم الطريف		ابن هشام = عبد الملك بن أيوب
	إيفان تورجنيف	٧٩١ - ٧٨١	السيرة النبوية (٢١٣ هـ)
٥٣٢ - ٥١٧	أشعار منشورة (١٨٨٣ م)		أبو اسحاق بن محمد الفارسي (الأصطخرى)
	ألبرت اينشتين		أبو الطيب المتنبي
٥١ - ٣٧	النظرية النسبية (١٩٥٥ م)	٢١ - ٥	ديوانه (٥٥٣ هـ)
	بزويل		أبو بكر محمد بن عبد الملك ابن طفيل
٩١٢ - ٩٠١	حياة جونسون (١٧٩٥ م)		أبو حامد محمد بن محمد = الغزالي أبو حامد محمد بن محمد
	بلوتارك		أبو حيان التوحيدى
٩١٢ - ٩٠١	السير المتناظرة (١٢٠ م)	٨٠٢ - ٧٩٢	الامتناع والمؤانسة
	بوالو		أبو عبد الرحمن = الخليل بن أحمد
٢٣٥ - ٢٢٣	فن الشعر		أبو عبدالله = محمد بن سلام الجمحي
	بودلير		أبو محمد عبدالله الأندلسي = ابن البيطار
١٠٣ - ٨٨	أزهار الشر (١٨٦٧ م)		أبونصر محمد بن محمد = الفارابي
	تشارلس داروين		أحمد أمين
١٥٤ - ١٤٧	مذكرات رحلة حول العالم	١٣٥ - ١٢٣	ضحى الإسلام (١٩٥٤ م)

٤١٨ - ٤٠٥	الرسالة
	شهاب الدين أبو عبدالله = ياقوت الرومي
	صمويل ألكسندر
٩١٣ -	المكان والزمان والألوهية (١٩٣٩ م)
	الطبري : محمد بن جرير
٧٦١ - ٧٤٥	تاريخ الأمم والملوك (٨٣١٠)
	عبد الرحمن أبو زيد ولي الدين : ابن خلدون
	عبد الكريم القشيري = عبد الكريم بن عبد الملك بن طحة
٤٧٠ - ٥٩	الرسالة القشيرية (٥٤٦٥)
	عبد الكريم بن عبد الملك بن طلحة : عبد الكريم القشيري
	عبد اللطيف البغادي
١٢٢ - ١١٦	الافادة والاعتبار (٨١٢٩)
	عبدالله بن عبد الحكم : ابن عبد الحكم
	عبد الملك بن أيوب : ابن هشام
	عبد الملك بن عبدالله : الجويني بن عبد الملك بن عبدالله
	علاء الدين أبو الحسن = ابن النفيس
	الغزالي : أبو حامد محمد بن محمد
٤٤٩ - ٣٠	الأحياء
	الفارابي : أبو نصر محمد بن محمد
٨٦٩ - ٨٥٨	الموسيقى الكبير (٨٣٣٠)
	القزويني : زكريا بن محمد بن محمود
٦٩٧ - ٦٨٥	عجائب المخلوقات (٨٦٨٢)
	كروتشة
٥٠٤ - ٤٩٠	الأستاتيكا (١٩٥٢ م)
	لابروبير
٧٨٠ - ٧٦٢	الصور الأخلاقية (١٦٩٦ م)
	لافونتين
٧٤٤ - ٧٣١	الحكايات (١٦٩٥ م)
	لارشفوكو
٦٨٤ - ٦٧٣	جكم لارشفوكو (١٦٨٠ م)
	مالك بن أنس
٢٧٥ - ٢٦٣	موطأ مالك (١٧٩ م)

٣٦ - ٢٢	الأبطال (١٨٨١ م)
	توماس مور
٣٨٥ - ٣٨٨	يوثوبيا (١٥٣٥ م)
	توماس هوبز
٢٦٢ - ٢٥١	اللواتيان أو التينين (١٦٧٩ م)
	ثاكري
٨١٥ - ٨٠٣	سوق الأباطيل (١٨٦٣ م)
	جان جاك روسو
٥٨٨ - ٥٦٩	العقد الاجتماعي (١٧٧٨ م)
	جمال الدين الأفغاني
٨٤٠ - ٨٢٨	الرد على الدهريين (١٨٩٧ م)
	جورج باركلي
٦١١ - ٦٠٢	المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس (١٧٥٣ م)
	جون ديوي
١٨٥ - ١٧٣	البحث عن اليقين (١٩٥٣ م)
	الجويني : عبد الملك بن عبدالله
٤٨٩ - ٧١	الارشاد (٤٧٨ م)
	الخليل بن أحمد : أبو عبد الرحمن
٩٠٠ - ٨٨٩	العين (١٧٠ م)
	داوود الأنطاكي
٣٩٦ - ٣٨٦	تذكرة أولى الألباب والجامع للعجب العجائب
	دوبين كولنجود
١٤٦ - ١٣٦	فكرة التاريخ (١٩٤٣ م)
	ديفيد هيوم
١١٥ - ١٠٤	رسالة في الطبيعة البشرية (١٧٧٦ م)
	رينيه ديكارت
٨٧ - ٧٧	التأملات في الفلسفة الأولى (١٦٥٥ م)
	ريتشارد فاجنر
٨٢٧ - ٨١٦	خاتم النبيلونجين (١٨٨٣ م)
	زكريا بن محمد بن محمود : القزويني
	سويد نبرج
٨٥٧ - ٨٤١	الحب والحكمة الايهان (١٧٧٢ م)
	سيجمند فرويد
٤٢٩ - ٤١٩	القلق



رقم الصفحة

محمد أحمد بن جبير بن سعيد = ابن جبير

محمد بن ادريس بن العباس = الإمام الشافعي

محمد بن جرير = الطبري

محمد بن جلال الدين مكرم = ابن منظور

محمد بن سلام الحمصي

طبقات الشعراء (٥٢٣٢) ... .. ٦٧٢-٦٥٤

محمد بن محمد = الغزالي أبو حامد محمد بن محمد

محيي الدين بن عربي

الفتوحات المكية (٥٦٣٨) ... .. ١٧٢-١٥٥

معين الدين = ناصر خسرو

مكيافلي

الأمير (١٥٢٧ م) ... .. ٣٥٢-٣٣٠

منتسكيو

رقم الصفحة

روح القوانين (١٧٥٥ م) ... .. ٧١٨-٦٩٨

ناصر خسرو بن حارث القبارياني ويكنى معين الدين

سفر نامه (٥٣٥ هـ) ... .. ٦٥٣-٦٤١

نيلز بوهر

نظرية تركيب الذرة (١٩٦٢ م) ... .. ٤٠٤-٣٩٧

ولتر سكوت

الطلسم (١٨٣٢ م) ... .. ٨٨٨-٨٧٠

وليم جيمس

البراجمية (١٩١٠ م) ... .. ٦٤٠-٦٢٨

هوميروس

اللاياذة (عاش في أواخر القرن التاسع ق. م) ... .. ٣٢٩-٣٢٠

ياقوت الرومي

معجم الأدباء (٦٢٦ هـ) ... .. ٥٤٩-٥٣٣

# الباحثون

رقم الصفحة	اسم الباحث	رقم الصفحة	اسم الباحث
...	سعيد زايد	...	إبراهيم الايبارى
...	المغنى للقاضى عبد الجبار	٩٠٠ - ٨٨٩	العين للخليل بن أحمد
...	شوقى ضيف	٥٤٩ - ٥٣٣	معجم الأدباء لياقوت الروى
١٣٥ - ١٢٣	ضحى الإسلام لأحمد أمين	٣٦٧ - ٣٥٣	لسان العرب
...	صوفى عبدالله	...	إبراهيم أحمد العدوى
٥٦١ - ٥٥٠	مرتفعات وذرنيج لأميلى بروتى	٦٢٧ - ٦١٢	فتوح مصر لابن عبد الحكم
...	عباس محمود العقاد	...	أبو العلا عفيفى
٢١ - ٥	ديوان المتنبى	١٧٢ - ١٥٥	الفتوحات المكية لمخى الدين بن عربى
...	عبد الحلیم محمود	...	أحمد إبراهيم الشريف
٤٤٩ - ٤٣٠	الأحياء للغزالي	٩١٢ - ٩٠١	السير المتناظرة لبلوتارك
...	عبد الحلیم منتصر	...	أحمد حمدى محمود
٥٦٨ - ٥٦٢	الجامع لمفردات الأغذية	١٤٦ - ١٣٦	فكرة التاريخ لكونجورود
١٢٢ - ١١٦	الإفادة والاعتبار لعبد اللطيف البغدادى	٥٠٤ - ٩٠	الاستاتيكا لكروتشة
٣٩٦ - ٣٨٦	تذكرة أولى الألباب لداود الأنطاكى	...	أحمد فؤاد الأهوانى
٦٩٧ - ٦٨٥	عجائب المخلوقات للقزوينى	١٨٥ - ١٧٣	البحث عن اليقين لجون ديوى
...	عبد الحميد يونس	...	اسماعيل بسيونى هزاع
٣١٩ - ٣٠٧	سيرة نبى هلال	٤٠٤ - ٣٩٧	نظرية تركيب الذرة لنيلز بوهر
...	عبد الرحمن بدوى	...	أمين الخولى
٢٢٢ - ٢١١	حى بن يقطان لابن طفيل	٢٧٥ - ٢٦٣	موطأ مالك لمالك
...	عبد الرحمن صدقى	...	بول غليونجى
١٠٣ - ٨٨	أزهار الشر لبودليير	٧٦ - ٦٧	تشریح القانون لابن النفيس
...	عبد المنعم الطناملی	...	حسن شحاته سعفان
٦٦ - ٥٢	ثروة الأمم لأدم سميث	٧١٨ - ٦٩٨	روح القوانين لمتسكو
...	عثمان أمين	٥٨٨ - ٥٦٩	العقد الاجتماعى لجان جاك روسو
٨٧ - ٧٧	التأملات فى الفلسفة الأولى لبيكارث	...	حسين نصار
...	على أدهم	٢٥٠ - ٢٣٦	رحلة ابن جبیر لابن جبیر
٣٦ - ٢٢	الأبطال لتوماس كارليل	...	زكريا إبراهيم
٥٣٢ - ٥١٧	أشعار متشورة لإيفان تورجنيف	٢٦٢ - ٢٥١	اللواياتان لتوماس هوبز
٣٥٢ - ٣٣	الأمير لمكيافلى	...	زكى نجيب محمود
٦٨٤ - ٦٧٣	حكم لارشفوكو لارشفوكو	٣٨٥ - ٣٦٨	يوتوبيا لتوماس مور
...	خرافات كريلوف لكريلوف	١١٥ - ١٠٤	رسالة فى الطبيعة البشرية لديفيد هيوم
...	...	٨٠٢ - ٧٩٢	الامتاع والمؤانسة لأبى حيان التوحيدى

رقم الصفحة	رقم الصفحة
محمد يوسف موسى	على درويش
الرسالة للإمام الشافعي ... .. ٤١٨ - ٤٠٥	الحكايات للافونتين ... .. ٧٤٤ - ٧٣١
محمد أحمد الحفنى	فن الشعر ليوالو ... .. ٢٣٥ - ٢٢٣
الموسيقى الكبير للفارابى	على عبد الواحد وائى
٨٦٩ - ٨٥٨	مقدم ابن خلدون لابن خلدون ... .. ٣٠٦ - ٢٨٦
محمد أحمد الشربنى	فؤاد زكريا
النظرية النسبية لايلشتين	خاتم التيلونجى لتاجنر
٥١ - ٣٧	٨٢٧ - ٨١٦
محمد عثمان نجاني	فوفيه حسين محمود
القلق افرويد	الارشاد للجوينى ... .. ٤٨٩ - ٤٧١
٤٢٩ - ٤١٩	محمد أبو زهرة
محمد غنيمي هلال	المسند لابن حنبل
الصور الأخلاقية للأبروير	١٩٨ - ١٨٦
٧٨٠ - ٧٦٢	محمد خليفة التونسي
محمد محمود الصياد	تاريخ الأمم والملوك للطبرى
المسالك والممالك للأصطخرى	٧٦١ - ٧٤٤
٧٣٠ - ٧١٩	محمد صقر خفاجه
محمد قاسم	الضفادع لأرستوفائيس
دروس فى الفلسفة الوصفية لأوجست كونت	٥١٦ - ٥٠٥
٦٠١ - ٥٨٩	محمد صقر طوميروس
تواعد المنهج فى علم الاجتماع لدور كايم	٣٢٩ - ٣٢٠
محمد محمود	محمد طاهر الجبلاوى
الطلمس لولتر سكوت	الرد على الدهريين لجمال الدين الأفغانى
٨٨٨ - ٨٧٠	٨٤٠ - ٨٢٨
محمد محمود	محمد على النجار
العالم الطاريف لألدوس هكسلى	السيرة النبوية لابن عثام
٣١٠ - ١٩٩	٧٩١ - ٧٨١
مصطفى مندور	محمد فتحى الشيطى
طبقات الشعراء لابن سلام الحجيمى	ابراجمية لوليم جيس
٦٧٢ - ٦٥٤	٦٤٠ - ٦٢٨
نظمى لوقا	محمد مرسى أحمد
حياة جونسون لبزويل	أصول الهندسة لإقليدس
٢٨٥ - ٢٧٦	٤٤٨ - ٤٠
سوق الأباطيل لثاكرى	محمد مصطفى حلمى
٨١٥ - ٨٠٣	الحب والحكمة الاخيان
يحيى الحشاش	٨٥٧ - ٨٤١
سفر نامه لناصر خسرو	محمد يوسف حسن
٦٥٣ - ٦٤١	مذكرات رحلة حول العالم
يحيى هويدى	١٥٤ - ١٤٧
المحاورات الثلاث لجورج باركلى	
٦١١ - ٦٠٢	
المكان والزمان والألوهية لصمويل اسكندر	
٩١٣ -	